MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

7. Jahrgang 1956 Nummer 2

Das Problem der Toleranz

Von Nikolaus Monzel, München

Das Problem der Toleranz ergibt sich aus dem Zusammenleben von Menschen verschiedener religiöser Glaubensbekenntnisse oder verschiedener Weltanschauungen. Zwar gibt es auch innerhalb der katholischen Kirche die Problematik des gegenseitigen Verhältnisses der Menschen verschiedener Frömmigkeitsstile, verschiedener nationaler oder kulturkreisbedingter Ausprägungen des christlichen Lebens und verschiedener theologischer Richtungen. Auf diese innerkirchliche Problematik möchte ich jedoch in den folgenden Ausführungen[1]) nicht eingehen.

Das Verhältnis der Menschen verschiedener religiöser Glaubensbekenntnisse oder verschiedener Weltanschauungen muß vor allem unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: erstens als Verhältnis der Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen zueinander — ohne Rücksicht auf den Staat als ein Medium dieses Verhältnisses; zweitens als Verhältnis des Staates zu den verschiedenen religiösen Glaubensbekenntnissen und Weltanschauungen der Menschen, die auf seinem Territorium leben.

I

Unter dem ersten Aspekt — also solange wir den Staat nicht in die Betrachtung einbeziehen — kann die Antwort in drei Sätzen prinzipieller Art gegeben werden. Ich werde diese Sätze zunächst in Thesenform aussprechen und danach ihren Inhalt auseinanderfalten und verdeutlichen.

1. Es gibt nur eine wahre Religion, nämlich die auf der Offenbarung des Gottmenschen Jesus Christus beruhende und nur in der von Ihm gegründeten Kirche wesentlich ungeschmälert fortlebende Religion. Nur sie hat daher vor Gott das Recht auf ein immerfort und überall dauerndes Dasein sowie auf Propaganda und Aktion mit dem Ziele der allgemeinen Geltung und eines bis zum Ende der Zeiten fortdauernden Daseins.

---

[1]) Referat vor einem Arbeitskreis katholischer Politiker am 11. Dezember 1954 in der Thomas-Morus-Akademie, Bad Honnef. Das Buch von Albert Hartmann S. J., Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955, lag damals noch nicht vor. Nur nachträglich konnte in Anmerkungen darauf Bezug genommen werden.

Zum richtigen Verständnis dieser dogmatischen oder inhaltlichen Intoleranz muß man folgendes bedenken:

a) Dieser Anspruch ist nur sinnvoll, wenn es über die allgemeine oder natürliche Offenbarung (Schöpfungsoffenbarung) hinaus noch eine besondere, übernatürliche, positive oder Wortoffenbarung Gottes in der Geschichte gibt. Die Offenbarung Gottes in seinem Schöpfungswerk ist dunkel und vieldeutig. Wenn es nur diese natürliche Offenbarung gäbe, wie der theologische Naturalismus seit der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts bis heute behauptet, dann könnte es sinnvoll sein, daß jede Religionsgemeinschaft grundsätzlich den anderen anderes Denken und andere Wege zugesteht, sich dem schwer enträtselbaren Gott zu nähern. Dann wäre es sinnvoll, sich zu bescheiden im Nebeneinander von vielerlei Glaubensbekenntnissen und Religionen, von denen jede auf ihre unvollkommene Art einen aus der vieldeutigen Schöpfungsoffenbarung aufgefangenen Schimmer widerspiegeln mag. Dann wäre die praktische Schlußfolgerung eine bestimmte Art von Toleranz, nämlich jene, die auf dem religiösen und weltanschaulichen Indifferentismus beruht. Diese indifferentistische oder relativistische Toleranz wird von der katholischen Kirche verworfen. Besonders die Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts haben ihre Stimme dagegen erhoben. Die katholische Kirche glaubt unbeirrbar, daß Gott an bestimmten Stellen der Geschichte deutlich gesprochen hat: durch die Propheten des Alten Bundes und dann, die letzte Entscheidung fordernd, durch die Offenbarung im Wort und in der Person Jesu Christi.

b) Damit ist auch schon eine andere Voraussetzung unserer ersten These zum Toleranzproblem angerührt: nämlich der Glaube, daß Gott nicht bloß eine unpersönliche numinose Macht ist, sondern Person. Nur ein wissendes und wollendes Wesen, die allwissende und uns wohlwollende Person Gottes, kann das eindeutige Offenbarungswort sprechen, welches das vieldeutige Dunkel einer bloßen Schöpfungs- und Werkoffenbarung und den damit verbundenen Relativismus menschlichen Glaubens überwindet.

Diese im theistischen Glauben, d. h. im Glauben an die Personalität des einen Gottes liegende Voraussetzung der dogmatischen oder inhaltlichen Intoleranz der katholischen Kirche kann gut beleuchtet werden durch eine Gegenüberstellung mit der hinduistischen Religion. Zwar verehrt man dort eine große Zahl von personhaften Göttergestalten. Wenn wir aber genauer zusehen, so zeigt sich, daß diesen keine selbständige Existenz zugeschrieben wird, daß sie vielmehr als verschiedene Erscheinungsformen einer unpersönlichen göttlichen Macht gelten. Eine solche unpersönliche Macht oder Kraft mag dann in vielerlei Gestalten sich gleichsam auskristallisieren, aber sie kann nicht wirklich und eindeutig sprechen und sich nicht zu einer bestimmten Offenbarung in der Geschichte entscheiden. So kann sie auch nicht die Menschen im Gehorsam, der ein personales Verhältnis ist, auf ein bestimmtes Glaubensbekenntnis festlegen. Daher im Hinduismus die inhaltliche Toleranz gegen alle möglichen Religionen und religiösen Bekenntnisse. Daher die vielen, alle möglichen Religionsformen und Glaubensbekenntnisse gutheißenden

---

[2]) Zitiert bei Gustav Mensching, Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen. Theol. Literaturzeitung 1953/54 Nr. 2.

Aussprüche in den heiligen Schriften der Inder, z. B. im Rigweda (I 164, 46): „Was nur das Eine (nicht: der Eine) ist, bezeichnen die Sänger mit vielen Namen". Mahatma Gandhi sagte: „Der Hinduismus ist nicht eine Religion, die ausgebreitet werden muß. Er bietet Raum für die Verehrung aller Propheten der Erde ... Er läßt jeden seinen Gott anbeten nach seinem eigenen Glauben oder Dharma, und so lebt er in Frieden mit allen Religionen"[2]). Wo eine im Grunde impersonalistische Gotteslehre gilt, da ist also die religiöse Toleranz wohl ein psychologisches, aber kein prinzipielles, in der Glaubenslehre begründetes Problem. Auf die psychologischen Schwierigkeiten, die immer wieder — also auch bei allgemeiner Geltung impersonalistischer Gottesideen — im Zusammenleben von Menschen mit verschiedener Weltauffassung und religiöser Lebensgestaltung entstehen, gehe ich hier nicht ein. Es geht zunächst um prinzipielle, in der Glaubenslehre begründete Stellungnahmen. In diesem Sinne wird die dogmatische Toleranz erst zum Problem, wenn eine auf der personalistischen Gottesidee und einem geschichtlichen Offenbarungsglauben beruhende Religion auftritt. Ihrer dogmatischen Intoleranz gegenüber ist es — wie die gegenwärtige Situation des Christentums in Indien immer deutlicher zeigt — auch den Anhängern impersonalistischer Gottesauffassungen im Grunde nicht mehr möglich, so tolerant zu bleiben, wie sie wohl möchten.

c) Es ist aber noch eine dritte Voraussetzung der dogmatischen Intoleranz der katholischen Kirche zu bedenken. Auf den beiden schon genannten Voraussetzungen baute auch das Wirken der alttestamentlichen Propheten auf: Gott war für sie ganz unbezweifelt das göttliche Du, die absolut heilige Person, und ganz unbeirrbar glaubten sie daran, daß Gott über seine allgemeine Schöpfungsoffenbarung hinaus zu ganz bestimmten Stunden der Geschichte ein besonderes Offenbarungswort gesprochen habe. Dennoch war ihr Standpunkt nicht der einer dogmatischen Intoleranz in dem Sinne, wie sie die katholische Kirche vertritt, insofern sie von der Endgültigkeit und Unüberholbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus und durch seine Apostel überzeugt ist. Für die alttestamentlichen Propheten war die Offenbarung noch nicht auf ihrem Höhepunkt angelangt. So mußten sie mit der Möglichkeit rechnen, daß das an sie ergangene Offenbarungswort durch zukünftige und vollkommenere Offenbarungen und Glaubensbekenntnisse überholt werden könne, und somit mußten sie bei all ihrem Eifer für Jahwes Wort grundsätzlich die Möglichkeit der Ablösung ihrer Religion durch eine vollkommenere tolerieren. Eine derartige Toleranz kennt die katholische Kirche nicht, weil sie auf dem Glauben an die Offenbarung durch einen Verkünder beruht, dessen Seinsteilhabe an Gott nicht akzidentell, sondern substantiell ist: auf dem Glauben an die Offenbarung durch den Gottmenschen. Wie keine höhere Form der Teilhabe am göttlichen Sein denkbar und möglich ist als die hypostatische Union im Gottmenschen Jesus Christus, so ist auch keine höhere Offenbarung möglich als die durch Ihn und in Ihm erfolgte. Eine Religionsgemeinschaft, die ihrem Stifter diese höchstmögliche Teilhabe am göttlichen Sein und Wissen und Wollen zuschreibt, handelt nur folgerichtig, wenn sie der von Ihm empfangenen Glaubenslehre eine unbedingte Unüberholbarkeit und einen allgemeinen Geltungsanspruch zuschreibt, der ein dauerndes Daseinsrecht an-

derer Religionsgemeinschaften und Bekenntnisse neben ihr ausschließt[3]). Auf diesen inneren Sinnzusammenhang hat der sonst so milde und wahrlich allem theologischen Gezänk und konfessionellen Hader so abgeneigte John Henry Newman in seinen Predigten mehrmals mit aller Klarheit hingewiesen. Er sagt einmal: „Ein System sich ablösender Offenbarungen war (im Alten Bunde) im Gange, die eine folgte der anderen; jeder Prophet trug seinen Teil bei zu dem Bestand an göttlicher Wahrheit und brachte ihn dem Vollmaße des Evangeliums näher . . . Als aber einmal Christus gekommen war, wie der Sohn in sein eigenes Haus und mit seinem vollendeten Evangelium, blieb nichts zu tun übrig, als seine Heiligen zu sammeln. Kein höherer Priester konnte mehr kommen, keine reinere Lehre.“[4])

Dieser zwingende Sinnzusammenhang zwischen der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus, seiner Gottessohnschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, der damit gegebenen Allgemeingültigkeit und schließlichen Alleingültigkeit seiner Offenbarung und der daraus für seine Kirche sich ergebenden Pflicht der dogmatischen Intoleranz — dieser zwingende Sinnzusammenhang wird immer wieder übersehen, wenn man der katholischen Kirche aus ihrer dogmatischen Intoleranz einen Vorwurf macht, als wenn es sich dabei einfach um eine Enge des Herzens oder des Intellektes oder um Machtsucht handelte. Das alles gibt es freilich leider auch in der katholischen Christenheit. Das kann und soll man ändern. Aber nicht aufgeben darf die Kirche ihren Glauben an die Höchststufe aller Offenbarungen im menschgewordenen Gott und an ihre Pflicht, für die allgemeine Annahme dieser Offenbarung sich einzusetzen. Von dieser dogmatischen Intoleranz kann man nur loskommen, wenn man den Glauben an die Inkarnation Gottes im Sinne des apostolischen Glaubensbekenntnisses aufgibt[5]). Das zeigt auch die Geschichte der Toleranz in der westlichen Welt, auf die ich nachher noch zu sprechen komme.

2. Der zweite Satz über das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionsgemeinschaften lautet:

> Andere Religionen können Wahrheitskeime und Wahrheitselemente enthalten. Solche Religionen sind Vorformen oder Kümmerformen der wahren Religion und haben insofern ein zeitlich oder zeitlich und regional begrenztes Daseinsrecht.

a) Man sieht sogleich, daß durch diesen zweiten Satz der erste eine gewisse Einschränkung oder, besser gesagt, Mäßigung erfährt. Aber es handelt sich wohlgemerkt hier nicht um eine bloß praktische und taktische Mäßigung, son-

---

[3]) Über den phänomenologisch aufweisbaren Zusammenhang zwischen den Arten und Graden der Gottesnähe und göttlicher Seinsteilhabe der Offenbarungsträger und dem entsprechenden Geltungsanspruch ihrer Lehren vgl. Nikolaus Monzel, Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre. Bonn 1950, 165 ff.

[4]) John Henry Newmann, Ausgewählte Predigten. Übers. von G. M. Drewes. Kempten und München 1907, 302.

[5]) Diesen zwingenden Sinnzusammenhang scheinen Friedrich Heiler und Gustav Mensching bei ihren Ausführungen über die Intoleranz der katholischen Kirche zu verkennen; vgl. ihre Referate auf der 3. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte, abgedruckt in der Theol. Literaturzeitung 1953/54 Nr. 2.

dern um eine nähere Bestimmung unseres ersten Satzes durch andere, ebenfalls dogmatische Sätze der katholischen Glaubenslehre. Unser erster Satz sprach von dem alleinigen Recht der einen wahren Religion auf ein immerfort und überall dauerndes Dasein. Die Logik dieser Aussage läßt eine nähere Bestimmung zu durch die Feststellung, daß neben der einen wahren Religion andere Religionen ein zeitlich und regional beschränktes Daseinsrecht haben können. Die katholische Glaubenslehre und Theologie gibt dafür folgende zwei Gründe an:

Das Dasein Gottes als des Ursprunges und Zieles der Schöpfung und auch grundlegende Teile des göttlichen Sittengesetzes mitsamt dem Gebot der Gottesverehrung sind natürlich erkennbar, d. h. zu erkennen auch durch Menschen, die von der positiven, geschichtlichen Offenbarung noch nicht erreicht wurden.

Auch auf solche Menschen wirkt, wie eben auf jeden Menschen, die erleuchtende, antreibende und heiligende Gnade Gottes ein. So können also unter bestimmten Umständen Menschen, die dem christlichen Offenbarungsglauben noch fernstehen, geleitet von der natürlichen Gotteserkenntnis und gestärkt durch Gottes unsichtbare Gnadenkraft, wirklich religiös sein, und ihrer Religion kann ein zeitlich begrenztes Daseinsrecht zukommen, bis eben die biblische und die christliche Offenbarungsbotschaft desselben Gottes an ihr Ohr dringt und an ihr Herz klopft.

Hier liegt ein wichtiger Unterschied zwischen der klar bestimmten und doch gemäßigten dogmatischen Intoleranz der katholischen Kirche und der viel radikaleren dogmatischen Intoleranz der von Karl Barth maßgebend beeinflußten Teile der protestantischen Theologie[6]; denn die dialektische Theologie Barths lehrt, daß die Religionen außerhalb des Evangeliums nur Irrtum und Gottesferne enthalten. Dieser Auffassung zuzustimmen hindert uns nicht nur die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und der Universalität des göttlichen Gnadenwirkens, sondern auch die durch die Völkerkunde und die empirische Religionswissenschaft immer noch wachsende Kenntnis der Religionen primitiver Stämme und alter nichtchristlicher Kulturvölker. Es ist gar nicht zu bestreiten, daß das subjektive religiöse Erleben der Menschen solcher Stämme und Völker oft viel tiefer und glutvoller ist als das vieler Christen, die zwar zur höchsten Offenbarung in Jesus Christus sich bekennen, aber ein sehr blutarmes religiöses Empfinden haben. Die Ausdrücke „Kümmerformen" und „Vorformen" der Religionen beziehen sich in erster Linie auf den objektiven Gehalt der verschiedenen nichtchristlichen und nichtkatholischen Offenbarungslehren, nicht auf die Stärke und Tiefe des religiösen Suchens und Erlebens.

b) Was von der Religion der Menschen gilt, die noch nicht die christliche Botschaft aufgenommen haben, das gilt erst recht von den Anhängern der mosaischen Religion, die auf den Stufen dieser zwar vorläufigen, aber doch übernatürlichen Offenbarung stehengeblieben sind. Ihnen und den Anhängern außerbiblischer Religionen spricht die katholische Kirche das Recht ab, auf ihrer Stufe stehenzubleiben, aber sie sagt auch: Es ist besser, auf diesen Vorstufen der wahren Religion zu stehen, als ungläubig zu sein und religionslos zu leben.

---

[6]) Darauf weist auch Mensching in seinem zitierten Referat hin.

c) Eine analoge Stellung nimmt die Kirche auch zu den von ihr abgespaltenen christlichen Religionsgemeinschaften ein, indem sie lehrt, daß auch die abgesprengten Teile des Berges noch Goldkörner enthalten können, wie Pius XI. es in bezug auf die von Rom getrennten Ostkirchen gesagt hat, und wie es ohne Zweifel auch von den protestantischen Kirchenbildungen gilt.

d) Diese näheren Bestimmungen des Geltungsanspruches der katholischen Kirche sind Voraussetzungen für eine praktische Verhaltungsregel, die Newman[7]) nach seiner Konversion mehrmals ausgesprochen hat: Wenn die Umstände es wahrscheinlich machen, daß durch die Bekämpfung der Irrtümer nichtkatholischer Religionsgemeinschaften diese in der Weise geschwächt werden, daß viele ihrer Anhänger sich von ihnen lossagen, aber doch nicht der katholischen Kirche, sondern dem Atheismus und Materialismus sich zuwenden, dann soll man die Polemik ruhen lassen; denn es ist besser, die Menschen hängen einer mit Irrtümern vermischten Religion an, als daß sie religions- und gottlos werden.

3. Es ist noch ein dritter Satz über das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionsgemeinschaften auszusprechen, wiederum ein dogmatischer Satz, der aber noch unmittelbarer als das bisher Gesagte zur Praxis überleitet:

> Der Glaube und die Glaubenshaltung, wodurch die Menschen sich der Offenbarung Jesu Christi zuwenden und seiner Kirche sich anschließen sollen, müssen auf freier Willensentscheidung beruhen. Deshalb muß bei der Befolgung des Missionsbefehles Jesu Christi durch seine zur dogmatischen Intoleranz verpflichtete Kirche alles vermieden werden, was eine freie Zuwendung der Herzen zum katholischen Christentum verhindert.

Hier darf eine verborgene Gefahr nicht übersehen werden, die dem Prediger der Wahrheit immer droht. Es ist, wie Friedrich Wilhelm Förster einmal sagt, „eine alte Erfahrung, daß der Mensch, der sich zum Sprecher des Höheren macht, ganz unbewußt die Überlegenheit des Ideals, in dessen Namen er redet, auf seine eigene . . . Person überträgt und nicht bedenkt, wieviel ungereinigte Empfindungen in uns sind, die nur auf eine günstige Gelegenheit lauern, sich unter hohem Namen in unsere Worte und Taten einzuschleichen". — Was aber wäre unter diesen ungereinigten Empfindungen des Boten und Vorkämpfers der Wahrheit schädlicher als ein ihm selber kaum bewußter, aber starker Machtwille, der Trieb, sich selber durchzusetzen, das Verlangen, dem eigenen Glaubensbekenntnis Geltung zu verschaffen, weniger weil es Gottes Wahrheit, sondern weil es des Menschen eigene Überzeugung und ein Stück von ihm selber ist! Glaubenspropaganda und Kampf gegen Irrlehren als eine religiös verbrämte Form der Selbstbehauptung und des Geltungstriebes — das ist die nur durch Demut zu überwindende Gefahr in der Glaubenspredigt vor Andersgläubigen und in der Werbung für die wahre Lehre Jesu Christi. Seine Lehre muß so weitergetragen werden, wie Er selber sie den Menschen verkündet hat: in Güte und liebevoller Geduld. Wenn aber der angeredete Andersgläubige den menschlichen Machtwillen der Werber für die Lehre der Kirche

---

[7]) Vgl. John Henry Newmann, Ausgewählte Werke, herausg. von M. Laros, IX. Bd. Briefe aus der katholischen Zeit. Mainz 1929, 132 f u. 145.

spürt, dann besteht die Gefahr, daß er gerade bei der Begegnung mit der Wahrheit sein Herz verschließt. Und dann könnte er nur durch Zwang in die Kirche gebracht werden und nur unter Heuchelei ihr angehören. Gott aber will den freien Glaubensgehorsam. Das ist ein Glaubenssatz. Wer ihn im Verhältnis zu Irrgläubigen nicht beachtet, ist praktisch selber wie ein Irrgläubiger, da er sich hinwegsetzt über die christliche Lehre, daß der Glaube ein Akt des freien Willens ist.

II

Ich gehe nun dazu über, das Toleranzproblem unter dem zweiten Aspekt zu betrachten, nämlich als Verhältnis des Staates zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen. Hier wird das Problem spannungsreicher, theoretisch und praktisch schwieriger als im Bereich rein dogmatischer Überlegungen. Es sind hier verschiedene kirchenamtliche Äußerungen und Stellungnahmen zu beachten, verschieden je nach Zeiten und Umständen. Dauernd gültig kann daran nur sein, was mit den vorhin behandelten dogmatischen Sätzen vereinbar ist.

1. Werfen wir dabei zunächst einen Blick auf die Geschichte. Wie sah in der Vergangenheit das Verhältnis zwischen Staat, Kirche und anderen Religionsgemeinschaften aus? Was haben die Menschen bei der wechselnden Gestaltung dieses Verhältnisses gedacht und gewollt? Wir werden sehen, daß die Idee der Toleranz im christlichen Sinne sich nur sehr langsam, in einer wechselvollen Geschichte unter manchen Rückfällen im Denken und im öffentlichen Leben durchgesetzt hat.

a) In den ersten Jahrhunderten des Christentums traten die leitenden Männer der Kirche und besonders die kirchlichen Schriftsteller für volle Religionsfreiheit im Staate ein. Tertullian schreibt, es sei Menschenrecht, zu verehren, was man glaubt; es sei wider die Religion, die Menschen zu einer bestimmten Religion zu zwingen[8]). Diese Auffassung finden wir auch bei anderen berühmten christlichen Schriftstellern jener Zeit, bei Origines, Cyprian, Lactanz und anderen[9]). Dem entsprach Kaiser Konstantin, als er das Mailänder Toleranz-Edikt erließ, das die grundsätzliche Religionsfreiheit in seinem Staate herstellte. Aber es muß gesagt werden, daß es nicht lange so blieb. Im Jahre 380 bestimmte Kaiser Theodosius in einem Gesetz, daß alle Untertanen seines Reiches den christlichen Glauben annehmen müßten. Damit war das Christentum zur Staatsreligion gemacht. Das bedeutete: Das Bekenntnis zu anderen Religionen zog den Verlust der staatsbürgerlichen Rechte nach sich und wurde — abgesehen von der jüdischen Religion — direkt unter Strafe gestellt. Mehr als tausend Jahre lang ist das im Grunde so geblieben. Große und heiligmäßige christliche Denker wie Augustinus, Papst Leo der Große und Thomas von Aquin hielten solche Maßnahmen für berechtigt, durch die Juden und Heiden zu Bürgern zweiter Klasse gemacht und christliche Irrlehrer mit leiblichen

---

[8]) Tertullian, Ad Scapulam 2 (Migne PL 1, 777).

[9]) Vgl. Heinrich Kipp, Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie. Abgedruckt in dem von August Wimmer herausg. 2. Beiheft zur Herder-Korrespondenz 1953: Die Menschenrechte in christlicher Sicht.

Strafen belegt wurden. Auch ein so skeptischer und in entscheidenden Punkten selber gar nicht christlich-gläubiger Geist wie Kaiser Friedrich II. anerkannte die reichsrechtliche Geltung der Ketzerstrafen und bestand auf ihrer strengen Durchführung. Als das Jahrhundert der großen abendländischen Kirchenspaltung kam, wurde es noch nicht wesentlich anders. Auch Luther, Calvin und Zwingli waren der Überzeugung, daß der Staat nur den rechtgläubigen Christen ihres Bekenntnisses die vollen Bürgerrechte zugestehen dürfe und daß staatliche Zwangsmittel gegen die Andersgläubigen eingesetzt werden müßten. So gab es, wie in den katholischen Staaten des Mittelalters, auch in den protestantischen Staaten der folgenden Jahrhunderte die staatliche Bekämpfung und Bestrafung oder rechtliche Benachteiligung derer, die sich nicht zur jeweiligen Staatsreligion bekannten.

b) Fragen wir jetzt: Was haben sich die Menschen jener Zeiten dabei gedacht? Wie war es möglich, daß Staatsmänner, Kirchenmänner, Theologen und auch das breite Volk eine solche von uns Menschen des 20. Jahrhunderts abgelehnte Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche für richtig ansahen? Es sind sehr verschiedene Gedanken und Beweggründe dabei wirksam gewesen.

Bei den staatlichen Herrschern war es u. a. der Gedanke, daß die Regierung des Volkes leichter ist, wenn „alle dasselbe Gebetbuch" haben. Ohne Zweifel hat dieser Gedanke bei den spätrömischen Kaisern katholischer und arianischer Konfession und bei den Herrschern der Nationalstaaten nach der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts eine große und oft die entscheidende Rolle gespielt. Auch bei den rechtgläubigen Königen und Kaisern des Mittelalters wird man das Motiv der Staatserhaltung durch Glaubenseinheit nicht ausschließen dürfen. Sehr deutlich ist es bei Kaiser Friedrich II., jenem für die Geschichte des Toleranzgedankens besonders interessanten Staatsmann, zu erkennen. Die Betrachtung seiner Taktik in der Ketzergesetzgebung ist sehr aufschlußreich. In seinem Königreich Sizilien ließ er Juden und Mohammedanern weitgehende Toleranz und sogar öffentliche Bevorzugungen zuteil werden; manche bekleideten hohe staatliche Stellungen. Dank eines zentralisierten Beamtenapparates hoffte Friedrich, das kleine Königreich Sizilien auch trotz der Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse regieren zu können. Aber in dem großen dezentralisierten Kaiserreich sah er die religiöse Einheit als eine unentbehrliche Voraussetzung seiner politischen Machtstellung an und war deshalb — auch ohne selber an alle Punkte der kirchlichen Glaubenslehre sich innerlich gebunden zu fühlen — gerne bereit, auf Wunsch des Papstes die Haeretiker mit staatlichen Mitteln zu bekämpfen, wo die Territorialgewalten versagten[10]).

Die leitenden Kirchenmänner bejahten die staatliche Ketzerbekämpfung in der Sorge um die Seelen ihrer Gläubigen, die durch den Umgang mit Irrgläubigen nicht zum Abfall vom wahren Glauben verführt werden sollten. So legte z. B. Thomas von Aquin die Mahnung des heiligen Paulus an Titus aus: „Meide die Ketzer" (Tit 3, 10). Auch die Reformatoren haben die Ansicht ver-

[10]) Über die taktische Stellung der Ketzergesetzgebung Friedrichs II. in seinem Zweifrontenkrieg gegen Papsttum und Territorialgewalten vgl. die neuen Untersuchungen von Giovanni de Vergottini, Studi sulla legislazione imperiale di Frederico II in Italia. Le leggi del 1220. Mailand 1952.

treten, daß zur Bewahrung der Rechtgläubigen vor der Verführung zum Glaubensabfall die Bekämpfung der Andersgläubigen mit staatlichen Mitteln geboten sei[11]).

Wie aber war es möglich, daß auch das breite Volk solche Maßnahmen für berechtigt hielt? Hier ist noch ein anderes Motiv zu nennen, eine bestimmte, Jahrtausende alte, noch durch das ganze Mittelalter und bis weit in die Neuzeit fortwirkende Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Man kann diese Auffassung mit dem amerikanischen Jesuiten John Courtney Murray als „Sozialmonismus" bezeichnen[12]). Damit ist gemeint: Die politische und die religiöse Ordnung eines Volkes bilden eine Einheit. Eine umfassende Rechts- und Sozialordnung regelt das ganze Leben im Staate. Zur Hüterin auch des religiösen Lebens in der Volksgemeinschaft ist die staatliche Autorität bestimmt; denn sie steht der Gottheit besonders nahe, sei es, daß der Herrscher als ein auf Erden wandelnder Gott gilt, wie in den alten Kulturstaaten Ägyptens, Chinas und Japans; sei es, daß er als ein besonderer Schützling und Beauftragter Gottes angesehen wird, wie in alten babylonischen und islamischen Reichen; oder sei es, daß der politische Herrscher vergöttlicht wird, wie im hellenistischen Reiche Alexanders des Großen und im römischen Kaiserreich. Wer aus der religiösen Einheit des Volkes ausbricht, indem er sich einer anderen Religion zuwendet, der gefährdet die gesamte Ordnung, die ja Politisches, Rechtliches, Wirtschaftliches und Religiöses zugleich umfaßt. Wer andersgläubig wird, gefährdet das Heil seiner Volksgemeinschaft, das auf ihrer zugleich religiösen und politischen Bindung an die Gottheit beruht[13]). Deshalb wurde in Athen 399 v. Chr. Sokrates zum Tode verurteilt, als er von einer dem öffentlichen Kult unbekannten Gottheit, von einer göttlichen Stimme in seinem Innern sprach. Deshalb wurden die Christen der ersten Jahrhunderte im Römerreich verfolgt, da sie nicht in Juppiter den höchsten Gott verehren und nicht den ihm untergeordneten anderen Göttern des Staates opfern wollten. Verfolgt wurden die Christen damals also nicht einfach, weil grausame, perverse und unmoralische Herrscher ihren Blutdurst stillen wollten, sondern weil diese Herrscher nach damaliger Auffassung die Einheit des Staates und das Wohl ihrer Untertanen in der zugleich politischen und religiösen Ordnung zu schützen hatten. Diese uralte Vorstellung des Sozialmonismus ist übrigens auch heute mit wirksam, wenn in den zu größerem Selbstbewußtsein erwachten Kolonialgebieten Asiens die Christen als Anhänger einer fremden, nicht aus dem dortigen Volkstum gewachsenen Religion bedrängt und verfolgt werden.[14])

c) Der Sozialmonismus ist uralt, aber nicht christlich. Christlich ist die Lehre von den zwei verschiedenen Sozialordnungen, von den zwei verschiedenen Reichen, eine Lehre, die Jesus andeutete mit den Worten: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist", und die Er klar aussprach, als Er vor Pilatus, dem Vertreter des römischen Kaisers, stand: „Mein Reich ist nicht

---

[11]) Vgl. den Artikel „Toleranz" im Lexikon: Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

[12]) John Courtney Murray S. J., On the structure of the Church-State-Problem, in dem von W. Gurian und M. A. Fitzsimons herausg. Sammelband: The catholic church in world affairs. Notre Dame 1954.

[13]) Vgl. Friedrich Heer, Aufgang Europas. Wien u. Zürich 1949, 34.

[14]) Das betont auch Friedrich Heer, a.a.O.

von dieser Welt." Nicht in einer, sondern in zwei Ordnungen, in der politischen und in der davon verschiedenen religiösen Ordnung sollen die Menschen leben. Man kann diese christliche Auffassung als „Sozialdualismus" bezeichnen[15]). „Zwei sind es", schrieb Papst Gelasius I., „von denen vornehmlich diese Welt regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt"[16]). Zwei verschiedene Sozialgebilde mit verschiedenen Grundlagen, Mitteln und Zwecken, und darum auch unter verschiedener Leitung — so sehr sind nach der Lehre Jesu Kirche und Staat verschieden. Das war etwas Neues in der Menschheitsgeschichte. Wenn dieses christliche Prinzip des Sozialdualismus durchkam, mußte es zu einer tiefgreifenden Umgestaltung des Zusammenlebens im Staate führen. Dann mußte der Staat Religionsfreiheit geben, etwas, was als allgemein anerkanntes und durchgeführtes Prinzip noch nie dagewesen war in der ganzen Geschichte der Menschheit. Konstantin der Große führte die dem christlichen Sozialdualismus entsprechende Religionsfreiheit in seinem Staate ein. Aber bald kam dann der Rückschlag, zumal als das Christentum durch Kaiser Theodosius zur Staatsreligion gemacht wurde.

d) Wir sehen heute, daß das kein Segen für das eigentlich christliche Leben war. Damals begannen die Kaiser, die Konzilien einzuberufen und zu beeinflussen, predigten selber vor versammeltem Hofe zu Byzanz, „erklärten ihre Gesetze für Akte der Vorsehung zum ewigen Heil ihrer Untertanen"[17]). Was gegen die weltliche Autorität und Ordnung war, galt auch als verderblich für die religiöse Gemeinschaft und umgekehrt. Darum verfiel, wer mit der Ächtung durch den Staat belegt wurde, auch dem Kirchenbann, und wer mit dem Kirchenbann belegt wurde, verfiel auch der politischen Ächtung[18]). Soviel Großartiges wir auch am Mittelalter mit seinen Domen, seinen religiösen Weihen der Kaiser- und Königskrönung, seiner Formung des alltäglichen Lebens in Landwirtschaft, Handwerk und Handel durch religiöse Symbole und Gebräuche bewundern müssen, wir dürfen nicht übersehen, daß die alte heidnische Vorstellung von der Einheit der politischen und religiösen Ordnung, der heidnische Sozialmonismus, weitergelebt hat. Über das Mittelalter hinaus blieb er in den Staaten der katholischen und der protestantischen Fürsten lebenskräftig bis ins 18. Jahrhundert hinein. Wohl haben die christlichen Theologen grundsätzlich immer an der Lehre Jesu von den zwei Reichen festgehalten. In der Theorie blieb die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat immer gewahrt. Aber das Zusammenwirken beider Körperschaften war über tausend Jahre lang so eng, daß der christliche Sozialdualismus kaum mehr sichtbar war[19]). Hans Böckenhoff spricht in bezug auf das Mittelalter von einem „völligen Ineinanderfallen von kirchlicher und staatsbürgerlicher Weltanschauung"[20]).

---

[15]) Vgl. John Courtney Murray, a.a.O.

[16]) Brief an Kaiser Anastasius I. (491—518) in Byzanz. Migne PL 59, 42.

[17]) Joseph Bernhart, Der Vatikan als Thron der Welt. Leipzig 1930, 49.

[18]) Eduard Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. Paderborn 1909, 18 f, 122 f. Vgl. auch Heinrich Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez. München-Gladbach 1926, 353.

[19]) Albert Hartmann S. J. schreibt, daß der Sinn der alten Gelasianischen Formel „durch die Idee des unum corpus christianum des Mittelalters nicht aufgegeben, aber doch einigermaßen verhüllt war". Toleranz und christlicher Glaube. 232.

[20]) Hans Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat. 2. Aufl. von Albert Koeniger, Köln 1920, 12.

2. a) Die Änderung beginnt im 17. Jahrhundert und zwar in Nordamerika. Es ist interessant, hier einen Blick in die ersten Verfassungen der jungen Staaten in der neuen Welt zu werfen[21]). Die Verfassung von Maryland (1649) gewährte Religionsfreiheit für jeden, der an Christus glaubt, gleich welcher Konfession er ist, wenn er nur irgendeiner christlichen Religionsgemeinschaft angehört. So bestimmte es auch die Verfassung von New York (1665). Etwas weiter ging die Verfassung von Pennsylvanien (1683). Sie gewährte das Recht freier religiöser Betätigung jedem, der überhaupt an Gott glaubt, schloß also nur die Atheisten von den Bürgerrechten aus. Noch weiter gingen die Verfassungen der Staaten Providence (1647) und Rhode Island (1663). Sie gewährten volle Bekenntnis- und Propagandafreiheit nicht nur für Christen und Gottgläubige, sondern für alle Bürger.

Diese Gedanken wurden in Europa zur Zeit der französischen Revolution aufgegriffen. In der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 bestimmte der Artikel 10: „Niemand darf wegen seiner Überzeugung, auch nicht wegen der religiösen, behelligt werden, vorausgesetzt, daß ihre Betätigung die durch das Gesetz gewährleistete öffentliche Ordnung nicht stört“[22]). Danach ist dann in immer mehr europäischen Staaten die Religionsfreiheit gesetzlich durchgeführt worden, allerdings nur Schritt für Schritt. Heute herrscht fast allgemein unter Christen und Nichtchristen der westlichen Welt die Überzeugung, daß der Staat volle Religionsfreiheit einschließlich der Kultusfreiheit allen gewähren muß, soweit dabei die öffentliche Ordnung nicht gefährdet wird[23]).

b) Fragen wir auch hier wieder, welches die inneren Gründe für diese Wandlung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaft waren. Es sind sehr verschiedene Motive dabei im Spiele. Ich nenne deren vier, zwei unchristliche und zwei christliche.

Das erste Motiv kann man als „theologischen Naturalismus“ bezeichnen. Damit ist folgende Auffassung gemeint: Es gibt keine übernatürliche Offenbarung durch ein besonderes Offenbarungswort Gottes in der Geschichte, sondern nur die allgemeine, natürliche Offenbarung durch die Schöpfung. Was die Konfessionen und Religionsgemeinschaften darüber hinaus noch glauben, ist Irrtum oder subjektives Wunschbild. Es kommt nur auf den allen Religionen gemeinsamen Kern an, auf die natürliche Religiosität, gleich in welcher Konfession sie sich ausdrückt. Alle Religionen sind gleich wahr und gleich gut. Da ist kein Unterschied zu machen. — Dieser Indifferentismus und der zugrunde liegende Naturalismus, auch „Rationalismus“ genannt, sind unchristlich. Denn wir glauben, daß Gott in Jesus Christus ein bestimmtes, alle Menschen zum Glaubensgehorsam verpflichtendes Offenbarungswort gesprochen hat.

Noch unchristlicher ist das zweite Motiv, das bei der neuzeitlichen Trennung von Kirche und Staat wirksam war: Es ist die direkte Religionsfeindschaft derer,

---

[21]) Vgl. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Leipzig 1904.

[22]) Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Uno vom 10. Dez. 1948 bringt in den Artikeln 18. u. 19 eine ausführlichere Formulierung dieses Menschenrechtes.

[23]) Vgl. dazu Richard Egenter, Staat, Toleranz und Konfessionen. Hochland 46. Jg. 4. Heft (April 1954).

die die Religion überhaupt aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollen, damit sie eine unwirksame Privatangelegenheit werde, die auf das Zusammenleben im Staate gar keinen Einfluß ausüben kann. – Aber nun will ich auch zwei echte christliche Motive nennen, die zur neuzeitlichen Unterscheidung zwischen der religiösen und der staatlichen Ordnung mit beigetragen haben.

Das war — als drittes Motiv — ein viel stärkeres Empfinden für den hohen Rang und die Verletzlichkeit der persönlichen Freiheit zumal im religiösen Leben und für den hohen Wert einer von gar keinem äußeren Druck oder Zwang beeinträchtigten Freiwilligkeit der Glaubensentscheidung. Grundsätzlich und theoretisch haben das auch viele mittelalterliche Theologen ausgesprochen. Aber welche Maßnahmen diese Freiwilligkeit entscheidend einschränken oder gar aufheben und welche nicht — darüber dachten sie anders als wir Menschen der Neuzeit.

Das vierte Motiv endlich war ein Erstarken, ein Deutlicherwerden des ursprünglich christlichen Sozialdualismus. Immer mehr setzte sich die Lehre Jesu durch, daß Kirche und Staat zwei verschiedene Lebensordnungen sind.

3. Zur Klärung und Begründung dieser beiden Grundsätze hat auf katholischer Seite besonders Leo XIII. beigetragen. Er war der Papst, der in vielen Hinsichten die katholische Christenheit aus den nicht mehr zeitgemäßen Bindungen an mittelalterliches Denken herausgeführt hat und dabei als sorgender Hirte auch darauf bedacht war, daß man die neu leuchtenden Ideale der persönlichen religiösen Freiheit und der Unterscheidung von Kirche und Staat auch christlich begründe und einordne.

a) In der Enzyklika „Sapientiae christianae" über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger (1890) sagte Leo XIII.: „Ein gar gewaltiger Unterschied trennt die Kirche von jedem politischen Herrschaftsgebilde. Wenn auch in ihren Einrichtungen einem Reiche vergleichbar, so ist sie doch nach Ursprung, Zweck und Wesen grundverschieden von jedem irdischen Reiche[24]). Daraus ergibt sich, daß die religiöse Leitung und das Urteil über den religiösen Glauben der Menschen nicht der staatlichen Obrigkeit zusteht. Leo XIII. schrieb, niemand könne, ohne den Glauben zu verletzen, in Zweifel ziehen, „daß diese Leitung der Seelen der Kirche allein übertragen sei und die politische Gewalt dazu keinerlei Befugnis habe, denn nicht dem Kaiser, sondern dem Apostel Petrus hat Jesus Christus die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut". Der freiheitlichen Verfassung von Nordamerika spendete Leo in dem Rundschreiben „Longinqua oceani" an die nordamerikanischen Bischöfe (1895) hohes Lob. Er warnte allerdings auch davor, diese amerikanische Regelung, nach der die Kirche rechtlich nicht mehr bedeutet als irgendein privater Verein, unbesehen in anderen Ländern nachzuahmen[25]). Der katholische Politiker

---

[24]) Zitate nach der lateinisch-deutschen Ausgabe sämtlicher Rundschreiben Leos XIII. Verlag Herder, Freiburg, in 6 Sammlungen (HA). Die angeführte Stelle aus „Sapientiae christianae" steht HA III 132.

[25]) Vgl. Peter Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII. München-Gladbach 1925, 332. Dieses Rundschreiben ist nicht in der Herder-Ausgabe enthalten, da es sich nur an einen Teil der Weltkirche richtet. Das Buch von Tischleder enthält längere Textstellen des Rundschreibens.

darf sich nicht damit begnügen, daß alle Religionsgemeinschaften im Staate so ungehindert für sich werben können wie irgendwelche gesellige, kulturell oder wirtschaftlich interessierte Privatvereine. Der katholische Politiker muß sich dafür einsetzen, daß die Kirche und die christliche Religion „außer der Freiheit auch noch die Gunst der Gesetze und den Schutz der öffentlichen Gewalt genieße". Das anzustrebende Ziel ist nicht ein solcher Zustand der Trennung, bei dem die Kirche den Staat nicht mehr interessiert als irgendeine private Vereinigung. Das Ziel heißt nach einer Formulierung, die Leo in dem Rundschreiben „Immortale Dei" über die christliche Staatsordnung (1885) gebraucht, „ordinata colligatio", „geordnetes Zusammenwirken" der beiden, nach Wesen, Ziel und Mitteln verschiedenen Körperschaften[26]). Das geht in besonderem Maße die christlichen Politiker an. Der gläubige Christ kann ja niemals sagen: „Ich halte alle Religionen für gleich wahr und gut". Und niemals kann er sagen: „Die Religion soll sich in keiner Weise im öffentlichen Leben auswirken". Die christliche Religion muß vielmehr unser gesamtes Tun und Lassen durchformen und beseelen. In diesem Sinne sagte Leo in dem Rundschreiben „Libertas" über die menschliche Freiheit (1888): „Der Staat muß sich zu der allein wahren Religion bekennen"[27]). Dies gilt als das ideale Ziel: ein Staat, der die religiöse Leitung der Menschen der Kirche überläßt, aber in seinen Einrichtungen von den inneren Kräften der christlichen Religion getragen ist. Soll damit etwa gesagt sein, daß nichtchristliche oder nichtkatholische Religionsgemeinschaften unterdrückt werden dürfen? Der Papst warnte davor, z. B. in der Enzyklika „Immortale Dei". Dort heißt es: „Wenn auch die Kirche daran festhält, daß es an sich nicht erlaubt ist, den verschiedenen Religionsformen grundsätzlich dieselbe Daseinsberechtigung zuzuerkennen wie der wahren Religion, so tadelt sie darum doch nicht die Staatslenker, die um der Erreichung eines hohen Gutes willen oder zur Verhütung eines großen Übels nach Herkommen und Gewohnheit dulden, daß diese im Staate bestehen. Auch pflegt die Kirche angelegentlich zu wachen, daß keiner gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens genötigt wird, denn glauben, so mahnt wohlweise Augustinus, kann der Mensch nur mit seinem freien Willen"[28]).

b) Ein hohes Gut, um dessen willen Toleranz geübt werden muß, ist auf staatlichem Gebiete die Eintracht der Bürger. Ein großes Übel, zu dessen Vermeidung Toleranz geübt werden soll, ist auf staatlichem Gebiete die zersetzende Zwietracht. Aber es geht bei der Toleranz auch um Wahrung eines hohen religiösen Gutes und um Vermeidung schlimmer Schäden im religiösen Leben. Welche Schäden könnten das sein? Ich will nur zwei nennen.

---

[26]) Eine solche „ordinata colligatio" ist der eigentliche Sinn der besonders seit dem 19. Jh. so ausgedehnten Konkordatspolitik des Heiligen Stuhles, auf die jedoch in diesem Referat nicht eingegangen wird. Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts. 7. Aufl. Paderborn 1953, 67: „Das vorzüglichste Mittel, die Eintracht herzustellen und zu erhalten, bildet die beiderseitige Vereinbarung in der Form eines völkerrechtlichen Vertrages, wodurch einerseits die Selbständigkeit beider Vertragsteile klar hervortritt und andererseits der gemeinsame Wille zu einträchtiger Zusammenarbeit in verpflichtender Weise festgelegt wird."

[27]) HA III 36.

[28]) HA II 376.

Nehmen wir den Fall, daß die katholischen Politiker in einem konfessionell gemischten Staate mit allen legalen Mitteln, aber ohne Rücksicht auf die Andersgläubigen, jede Chance ausnutzen, um Gesetze und Maßnahmen des Staates in jedem Punkte so zu formen, wie es der katholischen Glaubenslehre entspricht und wie es der äußeren Entfaltung des kirchlichen Lebens der Katholiken am günstigsten zu sein scheint. Wenn nun aber im politischen Konkurrenzkampf doch die anderen siegen, dann ist zu befürchten, daß sie den Staatsapparat jetzt gerade einsetzen, um die katholische Bevölkerung in einen, wenn nicht gesetzlichen, so doch tatsächlichen Zustand der Minderberechtigung zu drängen und ihr die äußere Ausübung ihrer Religion besonders zu erschweren. Das wäre eines der Übel, die von vornherein durch Toleranz vermieden werden müssen.

Ein anderes Übel wäre dieses: In einem konfessionell aufgespaltenen Volke können die in einer nichtkatholischen Denkweise aufgewachsenen Staatsangehörigen leicht dazu kommen, in einer allzu unbekümmerten Durchsetzung katholischer Standpunkte bei der Gestaltung des politischen Lebens bloß Egoismus und menschliches Machtstreben des katholischen Volksteiles zu sehen. Dadurch würden sie für die Aufnahme der katholischen Heilsbotschaft innerlich verhärtet[29]. Durch solche Auswirkungen und Zustände würde das Heil der Seelen der katholischen und der für die wahre Religion noch zu gewinnenden nichtkatholischen Staatsangehörigen sehr gefährdet.

Das Heil der Seelen ist bei allen Fragen der Toleranz und der christlichen Durchformung des staatlichen Lebens das oberste Gesetz.

c) Die religiöse Aufspaltung ist ein Übel. Aber es muß toleriert werden, um die genannten und noch andere größere Übel zu vermeiden — und um ein sehr hohes Gut zu sichern: nämlich die volle, möglichst auch durch äußere Zustände ganz ungeschmälerte persönliche, individuelle Freiheit der Glaubensentscheidung. Freiheit zur Glaubensentscheidung aber hat als Gegenseite auch unvermeidlich die Freiheit des Unglaubens und des Irrglaubens. Darf ein katholischer Politiker auch diese Freiheit tolerieren? Er darf es nicht nur, er muß es sogar. Den tiefsten theologischen Grund nennt Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Libertas": „Obwohl die Kirche nur dem Wahren und dem sittlich Guten eine Berechtigung zuspricht, so ist sie nicht dagegen, daß die Staatsgewalt so manches dulde, was weder wahr noch gerecht ist, entweder um noch größeres Übel zu vermeiden, oder um etwas Gutes zu erreichen oder zu bewahren. Duldet doch auch der unendlich gütige und allmächtige Gott in seiner höchst weisen Vorsehung manches Übel in der Welt, teils damit größere Güter nicht verhindert werden, teils damit nicht noch größere Übel entstehen. So ziemt es sich denn, daß der Lenker der Welt den Staatsregierungen zum Vorbild diene"[30]. Gott, der will, daß alle Menschen zu Jesus Christus kommen, weil

[29] In diesem Sinne schreibt A. Hartmann S. J., a.a.O. 225 f: „Die These des katholischen Staates (der den Andersgläubigen nur die private religiöse Betätigung gestattet) ist nicht Lehre der Kirche; sie verteidigen wollen als aus der Glaubenslehre notwendig folgend, kann nur zu einer Beeinträchtigung der Wirksamkeit der Kirche und der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft führen."

[30] HA III 18. Eine entsprechende Begründung der staatlichen Toleranz gibt Thomas von Aquin, S. th. II-II 10, 11.

wir in Ihm allein die volle Wahrheit über den Sinn des Menschenlebens finden können; Gott, der will, daß alle Menschen in die Kirche Jesu Christi aufgenommen werden und durch sie ihr Heil finden sollen, derselbe Gott ist dabei doch tolerant und läßt den Menschen die Freiheit der Entscheidung.

Gott selber ist das verpflichtende Vorbild der bürgerlichen oder staatlichen Toleranz.

4. a) Werfen wir nach diesen grundsätzlichen Erörterungen einen Blick auf einige Länder, deren kirchenpolitische Verhältnisse in den letzten Jahren besonderen Anlaß zu Diskussionen über das Toleranzproblem gaben. Es sind Länder, deren Bevölkerung fast vollzählig zu einer protestantischen oder zur römisch-katholischen Kirche gehört: Schweden und Spanien. Bis 1952 war in Schweden der Austritt aus der lutherischen Staatskirche nur für den möglich, der sich gleichzeitig einer anderen, vom König ausdrücklich anerkannten christlichen Religionsgemeinschaft anschloß. Hohe Beamtenstellungen waren durch das geltende Recht den Mitgliedern der Staatskirche vorbehalten. Heute noch ist die Errichtung von Klöstern an eine besondere Erlaubnis des Königs gebunden und davon abhängig, ob der Reichstag die Form des geplanten Klosters billigt, obwohl seit dem 1. Januar 1952 das schwedische Gesetz über die Religionsfreiheit in Kraft ist. In bezug auf die Mitgliedschaft zur schwedischen Staatskirche bestimmt das Gesetz folgendes: Kinder aus Ehen, in denen wenigstens ein Partner der Staatskirche angehört, werden schon durch die Geburt, also nicht erst durch den kirchlichen Akt der Taufe, Mitglieder der Staatskirche lutherischer Konfession, falls nicht eine gegenteilige Willenserklärung der Eltern beim lutherischen Pfarramt abgegeben wird. Gegenüber den früheren streng staatskirchlichen Verhältnissen ist durch das erwähnte Gesetz ein bedeutsamer Schritt in Richtung auf die Religionsfreiheit getan worden. Aber die volle Religions- und Bekenntnisfreiheit ist in Schweden noch nicht erreicht. Darauf wird besonders von katholischer Seite hingewiesen.[31]) — In Spanien liegen die Verhältnisse umgekehrt; dort beklagen sich die Nichtkatholiken über Einschränkungen der religiösen Bekenntnisfreiheit. Zwar gibt die Verfassung von 1945 allen Staatsbürgern grundsätzlich die Religionsfreiheit, aber die äußere Bekenntnis- und Kultusfreiheit ist für Nichtkatholiken doch spürbar eingeschränkt. Es ist ihnen nicht erlaubt, ihre Gotteshäuser an den Hauptstraßen und Plätzen der Stadt und Ortschaften zu errichten. Das Konkordat von 1953 enthält die Bestimmung, daß die katholische Religion die „einzige" Religion des Staates ist. Dieser staatlichen Privilegierung der katholischen Kirche entsprechen einige staatliche Vorschriften und Gesetze, die von Nichtkatholiken in Spanien und in anderen Ländern als intolerant und ungerecht empfunden werden. Auch Katholiken, die in anderen Ländern schon länger an mehr distanzierte Verhältnisse gewöhnt sind, halten die Regelung in Spanien für nicht mehr zeitgemäß.

b) Auch ich bin der Meinung, daß solche Regelungen nicht recht vereinbar sind mit der den christlichen Sozialdualismus herausstellenden Lehre Leos XIII. Zwar wird in jenen Ländern niemand gezwungen, katholisch oder protestantisch zu werden, aber die religiöse Entscheidungsfreiheit ist doch durch rechtliche Bestimmungen in einem Maße eingeschränkt, das dem neuzeitlichen

[31]) Vgl. Peter Hornung S. J., Das schwedische Gesetz über Religionsfreiheit. Stimmen der Zeit. 177 Jg. (1951/52) 122 ff.

Empfinden für den Wert und die Verletzlichkeit der Glaubensfreiheit nicht entspricht. Jene Bestimmungen sind Restbestände des alten Sozialmonismus, der Jahrtausende hindurch, in vorchristlichen Zeiten und Kulturen und auch wieder im Mittelalter, die staatliche und die kirchliche Ordnung mehr oder weniger als eine Einheit ansah. Wie ein offenes Bekenntnis zum Sozialmonismus klang es, als der spanische Staatschef 1954 in einer Rede ausführte, das Wort Jesu „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist" sei in einer katholischen Gesellschaft nicht anwendbar. Es habe sich nur auf die heidnische Gesellschaft bezogen, in der das Christentum entstanden ist.[32]) Hier liegen, wie auch führende spanische Katholiken erkannt haben, große Gefahren eines unchristlichen Staatskirchentums nahe. Ein Staatskirchentum, das die jeweiligen politischen Einrichtungen und Zielsetzungen in voreiliger Weise als Einrichtungen und Zielsetzungen des Gottesreiches hinstellt, ist ja sehr oft die Folge des Sozialmonismus gewesen, auch in christlicher Zeit, von den Kaisern Konstantius und Theodosius an.[33]) Es ist zu begrüßen, daß ein angesehener spanischer Publizist, P. Irribarren, der Chefredakteur der „Ecclesia", des Organs der Katholischen Aktion, diese dem Kern des christlich religiösen Lebens drohende Gefahr deutlich gekennzeichnet hat: „Die Vermischung beider Sphären — des Staates und der Kirche — ist eine der gefährlichsten, und man muß sich im katholischen Staate vor einer Mischung aus Bischöfen und Gouverneuren in acht nehmen"[34]).

Ich habe davon gesprochen, daß ein allzu starres Festhalten der Katholiken an staatlichen Privilegien für ihre Kirche von Nichtkatholiken leicht als menschlicher Machtwille aufgefaßt wird und die so urteilenden Nichtkatholiken dann innerlich verhärtet werden gegen die katholische Heilsbotschaft. Diese Gefahr besteht nicht nur zwischen den katholischen und nichtkatholischen Einwohnern desselben Landes. Wir leben im Zeitalter einer intensiven Berührung der Völker. So haben denn besonders nordamerikanische Jesuiten mit Recht darauf hingewiesen, daß das spanische Konkordat keine Angelegenheit ist, die nur Spanien und den Heiligen Stuhl angeht. Die pastoralen Auswirkungen erstrecken sich weit über die Grenzen Spaniens in viele Länder, wo Protestanten und andere Nichtkatholiken wohnen und an manchen Bestimmungen zu ungunsten der Nichtkatholiken in Spanien ernstlich Anstoß nehmen[35]). Papst Pius XII. hat am 6. Dezember 1953 in einer Ansprache an katholische Juristen davor gewarnt, die einengenden Bestimmungen über die Ausübung nichtkatholischer Religionsbekenntnisse in Spanien auch auf die Ausländer auszudehnen, die sich dort aufhalten. Der Papst begründete seine Warnung mit dem Hinweis auf die Gemeinschaft und das friedliche Zusammenleben der Völker. Dieses hohe p o l i t i s c h e Gut dürfe nicht durch ein allzu unbekümmertes Festhalten an dem Prinzip einer katholischen Staats-

---

[32]) Vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jg. 10. Heft (Juli 1954) 452.

[33]) Wie fast immer bei einem allzu engen, sozialmonistischen Zusammengehen von Staat und Kirche die Gefahr des Staatskirchentums entsteht, zeigt die kleine Schrift von Karl G u g g e n b e r g e r, Geschichte des Staatskirchentums. Paderborn 1927 (Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen).

[34]) Vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jg. 10. Heft (Juli 1954) 453.

[35]) Vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jg. 5. Heft (Februar 1954) 213 ff; dort auch Hinweise auf die früheren Beiträge in den Jahrgängen 6, 7 u. 8.

religion gefährdet werden[36]). Man muß wohl sagen, daß ebenso oder noch mehr das religiöse Gut der Ansprechbarkeit nichtkatholischer Menschen im In- und Auslande für die Wahrheit der Kirche nicht gefährdet werden darf durch ein Festhalten an jenem zähen Restbestande des Sozialmonismus. Hier sei erinnert an ein Wort des Kirchenrechtlers Eduard Eichmann: „Die Kirche wird hinfort so viel Einfluß auf das öffentliche Leben und die Kultur üben, als sie aus eigener Kraft und mit geistigen Mitteln zu behaupten und zu erringen vermag. Die Geschichte lehrt, daß sie keinen Grund zum Verzagen hat, wie auch die Dinge sich entwickeln mögen“[37]).

Freilich ist nicht anzunehmen, daß das sozialmonistische Denken überall von heute auf morgen verschwinden werde. Man muß auch Rücksicht nehmen auf die breiten Volksschichten, die in Spanien sozusagen noch „mittelalterlich“ denken und empfinden. Die unvermittelte Einführung der Kultusfreiheit für alle Bekenntnisse würde von ihnen wohl als die offizielle Bestätigung eines dogmatischen und religiösen Indifferentismus aufgefaßt werden und viele geistig unselbständige Menschen in Verwirrung bringen. Was aber im Interesse einer echten und freien Entfaltung des christlich religiösen Lebens, dem ja Entscheidung und Wagnis wesentlich sind, gefordert werden muß, das ist die erzieherische allmähliche Hinführung auch der breiten Volksschichten zu einem höheren Grade religiöser Mündigkeit[38]). Möglichst viele Menschen sollen zu einer Mündigkeit geführt werden, die die eigentlich christliche Unterscheidung von Staat und Kirche begreift und es wagen kann, in der bei allem geordneten Zusammenwirken von Staat und Kirche doch bestehenbleibenden Spannung zu leben und in einem solchen Leben sich als Christen zu bekennen. Nur dann ist die volle bürgerliche Toleranz möglich, zu der wir als Christen trotz der dogmatischen Intoleranz verpflichtet sind. Es hat einer langen geistigen Entwicklung bedurft, bis die Christenheit reif genug wurde, beides zu verbinden. Dieser geistige Reifungsprozeß ist nicht überall gleichmäßig fortgeschritten.

c) Die christliche Religion gebietet uns eine Haltung, die nicht bequem, sondern immer wieder zu erringen ist, eine Haltung, die sich gleichermaßen hütet vor dem dogmatischen Indifferentismus, der Gleichgültigkeit und also Ungehorsam gegen Gottes Wort ist, und vor einem fanatischen Dogmatismus, der eine religiös verbrämte Form menschlichen Selbstbehauptungswillens ist. Uns ist ein Verhalten geboten, das fest und elastisch zugleich ist, fest in der Sorge um Gottes Wort und Wahrheit, anpassungsbereit aus christlicher Liebe, die zu unterscheiden weiß zwischen Person und Meinung und immer geleitet ist von dem Grundsatz: Salus animarum suprema lex. Die Hinwendung zu

---

[36]) Die Ansprache ist abgedruckt in der Herder-Korrespondenz. 8. Jg. 4. Heft (Januar 1954); vgl. dazu Hans Barion, Über die Begrenzung der Staatsreligion durch die Toleranz. Bemerkungen zu einer päpstlichen Kundgebung. Die neue Ordnung. 8. Jg. (1954) 65 ff.

[37]) Eduard Eichmann, Kirche und Staat. Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie XVI. Bd. 1. Heft (1922) 145.

[38]) Auf diese Gefährdung der Rechtgläubigkeit pflegen manche Theologen hinzuweisen, die die Forderung eines „katholischen Staates“ theologisch begründen wollen. Vgl. A. Hartmann S. J., a.a.O. 205 ff, der aber selber diese Argumentation nicht für zwingend hält. Sie übersieht die wesentlich christliche Aufgabe der Erziehung und Reifung zu einer religiösen Mündigkeit, die zur Bewahrung der Rechtgläubigkeit keiner staatlichen Mittel bedarf.

dem, was ihm das ewige Heil bringen kann, setzt beim Menschen vor allem eines voraus: das Bewußtsein und Gefühl voller persönlicher Freiheit. Das möchte ich zum Schluß noch einmal sagen mit den Worten eines katholischen Gelehrten und Staatsmannes. Vor ca. fünfzig Jahren schrieb Georg von Hertling: „Wo . . . Glaubenseinheit nicht oder nicht mehr besteht, mag das religiöse Gefühl innerhalb der einzelnen Konfessionen unvermindert sein, das (staatliche) Recht aber . . . kann nur schützen, was alle angeht. Es wird vielleicht, wie das deutsche Strafgesetzbuch, Ärgernis durch öffentliche Gotteslästerung und Beschimpfung von Einrichtungen und Gebräuchen einer bestehenden Religionsgesellschaft mit Strafe bedrohen, im übrigen aber auf dem religiösen Gebiete jeden reden und tun lassen, was ihm gut und richtig erscheint. Ich glaube in der Tat nicht, daß unter den heutigen Verhältnissen in der Freiheitsbeschränkung weiter gegangen werden kann . . ., weil die Freiheit die einzige Waffe ist, durch welche die moderne Welt wieder für die Religion gewonnen werden kann“ [39]).

[39]) Georg von Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft. Kempten und München 1907, 100 (Sammlung Kösel).

Wortform und Wortinhalt

Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch u. Latein[a])

Von Christine Mohrmann, Nijmegen

Jede sprachliche Neuerung, ob diese nun eine lexikologische Neubildung, oder eine Bedeutungsänderung eines bereits bestehenden Wortes oder eine syntaktische Neuerung ist, wird bedingt durch die Spannung zwischen Sprachinhalt und Sprachform, oder auch: sie kommt hervor aus dem Bedürfnis des Individuums, mittels der Sprache Gedanken zum Ausdruck zu bringen, wofür — nach seinem Sprachgefühl — die bestehenden, traditionellen Sprachelemente sich nicht eignen. Der sprechende Mensch schaltet und waltet so mit dem Sprachstoff, um für seine Gedanken oder seine Eindrücke einen adäquaten sprachlichen Ausdruck zu finden. Dieses Bedürfnis nach Sprachschöpfung kann eine rein persönliche Sache sein und in diesem Falle kann sie zu einmaliger Sprachschöpfung führen, ohne daß eine Kollektivität diese Schöpfung aufnimmt und sie eingliedert in das bestehende Sprachsystem. Die individuelle Sprachschöpfung beschränkt sich in diesem Falle auf den persönlichen Sprechakt eines einzelnen Menschen, sie gerät nicht in den allgemeinen Sprachbestand. Öfters aber kommt das Bedürfnis nach sprachlicher Neubildung aus einer Gruppe von Sprechenden hervor und ist es bedingt durch einen kollektiven Faktor, sozialer oder geistiger Art, einen Faktor, der die Gruppe als Gruppe zusammenbringt und zusammenhält. In diesem Falle wird die sprachliche Neuerung meistens von einer Kollektivität aufgenommen und sie wird, wenigstens in der Gruppe, zu einem dauernden Sprachelement, welches auch aus der Gruppe hinaus in die Allgemeinsprache geraten kann. Wie dem auch sei, ob es eine ephemäre Neuerung persönlicher Art gilt, oder eine, von einer Gemeinschaft übernommene Neubildung, immer kommt sie hervor aus einer Begegnung von etwas, das außerhalb der Sprache lebt, und Sprachinhalt werden muß, mit der Sprachform der Sprachstoff. Diese Sprachform ist aber in jedem konkreten Falle nicht etwas Autonomes, sondern ein Teil eines Ganzen, eines Sprachsystems und ihre Existenz wird bestimmt durch die Stelle, welche sie im Rahmen der Sprache als Ganzes einnimmt.

Das Studium einer sprachlichen Neuerung fördert also, wie aus dem Gesagten hervorgeht, Kenntnis der Tatsachen (der *Realia),* welche die Sprachneuerung hervorrufen (Sprachinhalt), und Kenntnis des Sprachsystems, dem die Sprachform angehört. Was man eben zu untersuchen hat, ist das Verhältnis von diesen zwei Elementen zu einander, Elemente, welche de Saussure das *signifié* und das *signifiant* genannt hat.[1]) Dabei drängt sich dann an zweiter Stelle die Frage auf, ob man dieses Verhältnis in seinem Entstehen und seiner Entwicklung, also diachronisch, oder vielmehr statisch, als Glied des Sprachsystems, also synchronisch, studieren soll.

a) Vortrag in der Universität München am 13. Dez. 1955.

[1]) Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*[2], Paris, 1922, S. 97 ff.

Es gibt Augenblicke in der Menschheitsgeschichte, wo durch einen Drang von außen her die Sprache zu großen und mannigfaltigen Neuerungen getrieben wird. Das Auftreten eines starken Neuerungstriebes ist meistens bedingt durch soziale, ökonomische und besonders durch geistige Faktoren, welche die Spannung von Sprachstoff und Sprachinhalt, wovon ich eben sprach, ins Leben rufen. Wenn die inneren und die äußeren Umstände einer Sprachgemeinschaft sich rasch ändern, wenn das sprechende Individuum das Gefühl hat, etwas Neues zu erleben, erneuert die Sprache sich aus diesem Neuheitserlebnis heraus. Und das ist eben der tiefste Grund der großen Änderungen, welche im griechischen und lateinischen Sprachbestand der ersten christlichen Jahrhunderte stattgefunden haben: die Spannung, welche allmählich wuchs zwischen den durch das Christentum bedingten Gedanken und dem hergebrachten, von der heidnischen Umwelt geprägten Sprachmaterial. Es ist gewiß nicht zufällig, daß καινός eins der Schlüsselwörter der neutestamentlichen Theologie ist.

In den zahllosen bedeutungsgeschichtlichen Studien, welche im Laufe der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete des altchristlichen Griechisch und Lateins erschienen sind, versucht man darzulegen, wie diese, von der christlichen Gedankenwelt hervorgerufene Spannung sich ausgewirkt hat. Dieses Studium fördert Kenntnisse der dieser Sprachänderung zu Grunde liegenden *Realia*, d. h. der damaligen christlichen Tatsachen und der christlichen Gedanken- und Gefühlswelt, wie auch Kenntnisse des sprachlichen Verfahrens, des Mechanismus der Sprache, der Art und Weise, worauf Sprachneuerungen zu Stande kommen (oder kommen können) und in ein bestehendes Sprachsystem eingegliedert werden. Über diese sprachliche Seite des Problems der christlichen Neubildung will ich einige allgemeine Bemerkungen machen.

Die erste und allgemeinste Frage, welche sich aufdrängt, ist diejenige nach Art und Wesen des Sprachzeichens (des *signifiant*) und seinem Verhältnis zum Sprachinhalt (signifié). Es gilt hier das seit de Saussure immer wieder umstrittene Problem des *arbitraire du signifiant*, des willkürlichen Charakters des Sprachzeichens (oder vielleicht besser: des unmotivierten Charakters): ein Problem, das auch die antiken Philosophen, besonders Platon, beschäftigt hat, und das im Laufe der letzten Jahrzehnte wiederholt besprochen worden ist, besonders in der Kopenhagener Zeitschrift *Acta linguistica*, sowie in den französischen Zeitschriften *Journal de Psychologie* und *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, um von der Genfer Zeitschrift *Cahiers Ferdinand de Saussure* nicht zu reden.[2]) Es will mir vorkommen, daß die Meinung, welche J. Vendryes in dem eben erwähnten Aufsatz verteidigt hat, wohl im Wesentlichen das Richtige trifft. Das Sprachzeichen, das sich mit der Idee verbindet, um diese zum Ausdruck zu bringen, ist an und für sich, ganz allgemein gesehen, willkürlich, oder besser gesagt, nicht-motiviert. Insoweit hat de Saussure Recht, wenn er von l'arbitraire du signifiant redet, und mehr hat der Genfer Sprachwissenschaftler auch wohl nicht mit seiner Aussage gemeint. Das Arbiträre des Sprachzeichens wird durch die Pluralität der menschlichen Sprachen bewiesen: was *Baum* auf Deutsch heißt, kann δένδρον im Griechischen, *arbor* im

[2]) S. de Saussure, *Cours de Linguistique*, S. 100 ff.; für die neuere Literatur: J. Vendryes, *Bull. de la Soc. de Ling.* 136, 1952, S. 1 ff.; S. Ullmann, *ibid.*, S. 14 ff.; L. Heilmann, Aec. Naz. dei Liselli, Rendic. Se. Mor., stor., filol., Ser. VIII, Vol X, Fasc. 3—4 (1955) 136 ff.

Lateinischen, *tree* im Englischen, *strom* im Tschechischen heißen, usw. Aber anderseits: sobald diese Sprachzeichen sich in ein Sprachsystem einreihen, sind sie teilweise durch dieses System gebunden, bilden sie einen Teil eines Ganzen und sind sie vom Ganzen bedingt.[3]) Hieraus folgt, daß Neubildungen innerhalb eines existierenden, gegebenen Sprachsystems durch dieses Sprachsystem mehr oder weniger bestimmt werden und also nicht ohnemehr arbiträr sind.

Als ein lateinischer Christ für das griechische σάρξ im biblischen Sinne *caro* sagte, war seine Wortwahl nicht arbiträr, sondern durch eine semasiologische Bindung bedingt, welche z. B. den Gebrauch vom Plural *carnes* ausschloß, weil dieser besonders das Fleisch als Ernährungsmittel andeutete, und sich deshalb nicht eignete zum spezifisch christlichen Gedankeninhalt von gr. σάρξ, ebensowenig als gr. κρέα sich dazu geeignet hätte. Als die Christen dann einmal *caro* gewählt hatten, konnten sie nicht umhin, davon das Adi. *carnalis,* das Subst. *carnalitas,* usw. zu bilden. Hier lag eine morphologische Bindung oder Motiviert-sein vor und dadurch wurde das Element des Arbiträren eingeschränkt.

Schon de Saussure hatte gesehen, und nach ihm haben Bally u. a. seine Gedanken weiter ausgearbeitet, daß das willkürliche Element, das Arbiträre, in der Verbindung Sprachzeichen—Sprachinhalt nicht in allen Sprachen gleich groß oder klein ist.[4]) De Saussure unterschied sogenannte lexikologische Sprachen, welche über ein Maximum von Arbiträrem verfügen und grammatische Sprachen mit einem Minimum an Arbiträrem, an Unmotiviertheit. Nun gehört das Latein ausgesprochen zu den grammatischen Sprachen, im Sinne von de Saussure, d. h. daß im Latein das abiträre Element sehr beschränkt ist. Dieses gilt nicht nur für das klassische Latein. Das Spätlatein mit seinem Hang zu äußerer Normalisierung (es eliminiert z. B. die sogenannten Ausnahmen mittels analogischer Normalisierung) weist ebensowohl einen starken Systematisierungsdrang auf. Auch das Deutsche und das Niederländische und (in geringerem Maße) das moderne Italienisch gehören zu den grammatischen Sprachen, wo also das Element des Willkürlichen ziemlich beschränkt ist und infolgedessen das Wort nur eine geringe Autonomie hat. Dagegen entwickelt sich das Französische und auch das moderne Englische in die Richtung der lexikologischen Sprachen, d. h. das Element des Arbiträren ist hier stark im Wachsen begriffen. Das Wort hat die Neigung, eine autonome Größe zu werden. Einige einfache Beispiele mögen erläutern, was ich meine. Da, wo das Deutsche ganz systematisch sagt: *hineingehen, fortgehen, weitergehen,* sagt das Französische *entrer, partir* (ou: *s'en aller), continuer.* Selbst eng bedeutungsverwandte Wörter, welche in den grammatischen Sprachen deutlich erkennbare etymologische Einheiten bilden, weisen im Französischen formelle Ungleichheit auf. Man vgl. z. B. deutsch *Wasser, wässerig* und franz. *eau, aqueux.* Dabei ist zu bedenken, daß im Deutschen der Umlaut das System schon einigermaßen lockert (man muß selbstverständlich vom phonetischen, nicht vom orthographischen Bilde ausgehen), während im Holländischen die morphologisch-phonetische Einheit größer ist, weil nicht vom Umlaut getrübt:

---

[3]) De Saussure spricht von ‚l'arbitraire relativ', *Cours de Linguistique,* S. 180 ff.

[4]) De Saussure, *Cours de Linguistique,* S. 183 ff.; Ch. Bally, *Linguistique générale et Linguistique française*[2], Bern, 1944, S. 127 ff. und 341 ff.; Ullmann, a.a.O., S. 20.

water, waterig. Anderseits darf man nicht sagen, daß im Französischen *eau-aqueux* ebenso eine etymologische Verwandtschaft vorliegt. Das Wesentliche ist, daß im heutigen französischen Sprachgefühl *eau* und *aqueux* völlig unabhängige, weil phonetisch ganz ungleiche Elemente sind. Auf diese synchronische Betrachtungsweise komme ich später noch zurück. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Man denke an: *évêque, épiscopal,* aber: *Bischof, bischöflich* und niederl.: *bisschop, bisschoppelijk, semaine, hebdomadaire,* aber: *Woche, wöchentlich,* niederl.: *week, weekelijks.*

Das Altgriechische gehörte wohl vorwiegend den grammatischen Sprachen an, aber das koinè-Griechisch, innerhalb dessen das neutestamentliche und das älteste frühchristliche Griechisch sich entwickelt haben, hat etwas von diesem grammatischen Charakter verloren. Das zeigt sich z. B. darin, daß das neutestamentliche und altchristliche Wort im Griechischen doch etwas autonomer ist als im altchristlichen Latein, obgleich auch hier bisweilen eine Lockerung der Wortsysteme zu beobachten ist. Ein Wort einer Wortgruppe kann im Griechischen eine speziell christliche Bedeutung annehmen, ohne daß die anderen, etymologisch-morphologisch verwandten Termini darin einbezogen werden. Man vergleiche z. B.: δόξα ‚Herrlichkeit' (δόξα ‚*opinio*' stirbt im NT aus, um erst später wieder im altchristlichen Griechisch zu erscheinen), aber δοκέω heißt nur ‚meinen' und macht in keiner Hinsicht die Entwicklung von δόξα mit. Es hatte sich davon ganz losgelöst. Καέω ‚rufen' hat im NT einen sehr reichen, neuen Bedeutungsinhalt bekommen, nichtsdestoweniger bleibt es isoliert. Die *verba composita* übernehmen nichts von diesem Sinne: ἀντικαλέω, ἐγκαλέω, εἰσκαλέω, μετακαλέω, προκαλέω, συγκαλέω haben ihren alten Sinn beibehalten, sie sind nicht von der Seite von καλέω her beeinflußt worden. Ἐπίσκοπος scheint sich völlig losgelöst zu haben von ἐπισκέπτομα.[5] Etwas Ähnliches kommt auch wohl im Latein vor, aber die Fälle sind seltener. Anderseits hat das altchristliche Latein, wie wir noch sehen werden, das Mittel der sprachlichen Entlehnung benutzt, um die christlichen Wörter zu isolieren im Sprachsystem.

Im Allgemeinen kann man sagen, daß das Latein, auch das altchristliche Latein, den überwiegend grammatischen Sprachen angehört. Die Gesetzmäßigkeit zeigt sich am stärksten bei denjenigen christlichen Neubildungen, welche – obgleich in der christlichen Sprachgemeinschaft geschaffen — keinen spezifisch christlichen Sinn aufweisen[6], wie z. B.: *cooperari, cooperator, cooperarius, cooperatio; fornicari, fornicatio, fornicator, fornicarius; perpetratio, perpetrator; iustificare, iustificatio, iustificator*[7]. Aber auch bestimmte Wörter mit christlichem Bedeutungsinhalt werden auf diese Weise systematisch gebildet: *carnalis, carnaliter, carnalitas, carnalia,* und daneben: *spiritalis, spiritaliter.* Oder: *incarnari, incarnatio, salvare, salvator,* usw. Mit dem bestehenden Sprachmaterial werden so, den herkömmlichen Bildungsgesetzen gemäß, neue Wörter gebildet. Wie groß indes die Zahl traditioneller Neubildungen, auch da, wo es spezifisch christliche Sachen gilt, auch sein möge, man kann nicht

---

[5] Siehe die richtigen Bemerkungen von G. Kittel, *Lexicographia Sacra,* Theology, Occasional Papers, no. 7, London, 1938 (SPCK), S. 11 f.

[6] Chr. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin,* Nijmegen, 1932, S. 164 ff.

[7] Diese letzten Wörter haben öfters, obgleich nicht immer, einen spezifisch christlichen Sinn.

umhin, festzustellen, daß eben auf dem Gebiete der spezifisch christlichen Inhalte das altchristliche Latein in gewissem Maaße die alte Tradition durchbrochen hat, durch das Element des Unsystematischen, so daß sich vom Standpunkt des Lateins aus gesehen das Arbiträre erheblich steigerte. Dies hat man bewirkt durch die Übernahme einer großen Zahl fremder Lehnwörter. Man muß nämlich bedenken, daß ein fremdes Lehnwort außerhalb des lexikologischen und auch öfters des morphologischen Systems einer Sprache steht, daß es deshalb in dieser Sprache ein richtiges *signe arbitraire* ist. Dadurch also, daß eine Unmenge fremder, meistens griechischer, Lehnwörter aufgenommen wurde, hat das altchristliche Latein das lexikologische System erheblich gelockert. Die Frage drängt sich auf, weshalb diese Durchbrechung des Systems nun eben bei den Wörtern mit konkret-christlicher Bedeutung stattgefunden hat, denn die Lehnwörter sind fast alle Bezeichnungen konkreter christlicher „Sachen", während die abstrakten Ideen meistens durch lateinische, systematisch gebildete Wörter oder Wortgruppen ausgedrückt werden. Die Antwort auf diese Frage muß an erster Stelle sein: weil diese „Sachen" aus dem Osten zusammen mit ihren griechischen Namen nach dem Westen gekommen sind und man es nicht für notwendig hielt, sie durch einheimische Neubildungen zu ersetzen, weil eben der konkrete Charakter dieser „Sachen", das Sichtbare und Tastbare, das ihnen anhaftete, die Gefahr eines Nichtverstehens fast völlig ausschloß. Aber es gibt zweifellos auch einen innersprachlichen Grund, den man nicht vergessen darf. Indem man für diese spezifisch christliche Sachen Fremdwörter verwendete, Wörter, welche außerhalb des hergebrachten Sprachsystems standen, welche also keine assoziativen Gedanken mit bestehenden Wörtern aufriefen, betonte man eben das Eigene, das Isolierte, das Neue dieser Sachen. Diese isolierten Wörter, welche im Rahmen des lateinischen Sprachsystems betrachtet, *arbitraire,* willkürlich waren, betonten die Neuheit und Einzigartigkeit der christlichen Inhalte. Dabei muß man aber bedenken, daß diese Wörter, einmal ins Latein eingegliedert, sich nun wieder mittels spezifisch lateinischer, öfters durch griechische Vorbilder bedingter Suffixe zu Wortgruppen zusammenreihten, z. B.: neben *episcopus* traten *episcopatus, episcopalis, episcopium* und selbst bisweilen *episcopare.* Neben *scandalum* stand *scandalizare,* neben *evangelium* standen *evangelicus, evangelista, evangelizare.* So findet man auch bei den Fremdwörtern die typisch lateinische Systematisierung, und diese Wortgruppen heben sich in ihrer Eigenheit sehr deutlich im Rahmen des Ganzen ab. Die Fremdwörter sind, was sie sind, sie haben keine Beziehungen mit anderen Wörtern, ihre Wortform ruft keine assoziative Gedanken auf, und so sind sie besonders dazu geeignet, das Isolierte und das Neue zum Ausdruck zu bringen. So trat diese Lockerung des lexikologischen Systems in den Dienst des christlichen Neuheitserlebnisses. Was das Griechische meistens erreichte mit semantischer Neubildung, welche, wie wir sahen, das Wort isolierte, erreicht das Latein vorzugsweise mittels Entlehnung.

Die Frage nach Art und Wesen des Sprachzeichens und dessen Verhältnis zum Sprachinhalt bringt uns nun von selbst auf ein anderes, fundamentales und methodisch überaus wichtiges Problem: soll man, wenn man den begrifflichen Inhalt der Wörter, das Wortzeichen, untersucht, dabei auf dem Wege der diachronischen, historischen oder vielmehr der statischen, synchronischen Untersuchung vorgehen? Man hat öfters gesagt, die semasiologischen Untersuchungen seien typisch das Gebiet der historischen Sprachwissenschaft, und man

nennt die Bedeutungslehre selbst wohl Bedeutungsgeschichte. Das Problem der Methode der semasiologischen Untersuchungen hat sich dann in den letzten Jahren getrübt, weil man jetzt, im Rahmen der strukturellen Sprachwissenschaft, mit *Semantics* die Lehre der differenzierenden Funktion der Phoneme anzudeuten sich gewöhnt hat. So ist der Terminus *Semantik* sehr zweideutig geworden, und viele neigen dazu, hier einen Gegensatz zu sehen: einerseits die historisch arbeitende Bedeutungsgeschichte, anderseits die strukturellen, synchronisch arbeitenden Methoden, welche die differenzierende Funktion der Phoneme untersuchen.[8])

Nun spielt tatsächlich die geschichtliche Betrachtung eine große Rolle bei semasiologischen Wortuntersuchungen, weil eben das Spiel der verschiedenen Bedeutungen eines und desselben Wortes öfters nur im geschichtlichen Rahmen festgestellt werden kann. Aber anderseits gehören die Bedeutungsuntersuchungen doch auch dem Gebiete der statischen, synchronischen Sprachbetrachtung an; dies wird von denjenigen, welche semasiologische Untersuchungen anstellen, oft vergessen. Dies erklärt sich zwar teilweise aus der Tatsache, daß die Sprachwissenschaft vor mehr als hundert Jahren als Sprachgeschichte angefangen hat, und Paul's *Prinzipien der Sprachgeschichte* beweisen, wie lange die geschichtliche Sprachgeschichte vorherrschend gewesen ist.[9]) Die Genfer und nachher die Prager Schule wollten die Sprache in erster Linie synchronisch, als geschlossenes System, betrachten; aus dieser Betrachtungsweise ist die moderne strukturelle Sprachwissenschaft geboren, welche sich aber nur wenig mit Wortbedeutungsstudien beschäftigt. Nichtsdestoweniger soll man bedenken, daß jede semantische Neubildung — wobei also ein bereits existierendes Wort einen neuen Bedeutungsinhalt bekommt — sich vollzieht innerhalb eines bestehenden Sprachsystems. Ein Wort, das mit einer neuen Bedeutung ausgefüllt wird, ist nicht ein unbeschriebenes Blatt, es ist nicht etwas Autonomes, Unabhängiges, sondern es nimmt seine eigene Stelle innerhalb des Sprachsystems ein und es kann daraus nicht mehr losgelöst werden.

Einige einfache Beispiele aus dem altchristlichen Latein und aus dem Griechischen mögen erläutern, was ich meine. Das griech. πλησίον wurde schon früh im altchristlichen Latein übersetzt mit *proximus*, und diese Übersetzung ist, oberflächlich gesehen, ganz normal. Doch hat es Jahrhundertelang mit diesem Worte Schwierigkeiten gegeben. Im Gegensatz zu gr. πλησίον gehört lat. *proximus* besonders dem Sprachfelde der Verwandtschaftsnamen an, und es konnte daraus nur sehr schwer und sehr langsam losgelöst werden. Das lateinische Wort war so fest verankert im herkömmlichen Sprachsystem, daß es immer wieder Gedanken und Verwandtschaftsbeziehungen aufrief. Jahrhundertelang finden wir bei den altgriechischen Schriftstellern die Bemerkung, die *proximi* seien nicht die Verwandten; diesen immer wiederkehrenden Bemerkungen können wir entnehmen, daß das Sprachgefühl des Lateiners der christlichen Neuerung: *proximus* — Nächster widerstrebte.[10])

[8]) Vgl. A. W. Read, *Word* 4, 1948, S. 78 ff.

[9]) Vgl. Ullmann, A.a.O., S. 14 f.; *id.*, *The Principles of Semantics*, Glasgow, 1951, *passim*; H. Kronasser, *Handbuch der Semasiologie*, Heidelberg, 1952, S. 55; A. Sommerfelt, *Acta Linguistica* 5, S. 113 ff

[10]) S. Hélène Pétré, *Caritas*, Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, *Spic. sacr. Lov.*, 22, Löwen, 1948, S. 140 ff.

Es kann auch umgekehrt ein Wort, das einen neuen Sinn bekommen hat, bisweilen davon so überherrscht werden, daß es in den Kreisen, wo dieser Gebrauch entstand, nur noch selten in der alten Bedeutung verwendet wird. So wird z. B. im biblischen Griechisch ἄγγελος nur selten für einen menschlichen Boten verwendet, weil es als Übersetzung vom hebr. *mal'ak* die Bedeutung eines himmlischen, von Gott entstandten, Boten bekommen hatte. Ζώη wird bei den Synoptikern und bei Johannes fast immer in übernatürlichem-geistigem Sinne verwendet, nur *Luc.* 16, 25 wird es in irdisch-physischem Sinne verwendet. (*Luc.* 12, 15 ist das Wort zweideutig).[11]) Doch sind diese Fälle, wo eine alte, allgemeine Bedeutung zu Gunsten einer neuen, technischen Bedeutung zurückgedrängt wird, ziemlich selten. Meistens bleibt ein allgemeiner Sinn unvermittelt neben dem neuen, in der Sondersprache aufgekommenen, bestehen.[12])

Ein anderes, mehr allgemeines Beispiel ist von außerordentlicher Wichtigkeit für die richtige Einschätzung des altchristlichen Wortschatzes. Bestimmte Wörter waren so sehr verbunden mit spezifisch heidnischen Vorstellungen, daß sie sich durchaus nicht eigneten zu einem Bedeutungswandel im christlichen Sinne: ἱερός z. B. saß allzusehr fest in heidnisch-kultischen Begriffen, um mit christlichem Sinne ausgefüllt zu werden, und die Christen wählten deshalb das weniger heidnisch-technisch gefärbte ἅγιος, das schon in der Septuaginta mit jüdisch-religiösem Sinne ausgefüllt war.[13]) *Ara* rief sofort das Bild des heidnischen Altars und der heidnischen Opfer hervor; deshalb war es das weniger technische *altare* — das übrigens von den Heiden praktisch immer als *plurale tantum* verwendet wurde — welches in einer bisher ungebräuchlichen Singularform üblich wurde zur Bezeichnung des christlichen Altars. — Wo im NT die Wirkungen des göttlichen Pneumas beschrieben werden, findet man dafür nie die Wörter, welche in dem heidnischen Kultus vom religiösen Enthusiasmus gebraucht wurden: κάτοχος, ἔνθεος, ἐνθουσιάζω kommen im NT nicht vor. Sie werden gemieden, weil sie heidnisch belastet waren. — Ἀθάνατος kommt im NT nicht vor, ἀθανασία nur zweimal, obgleich der Gedanke des Sieges über den Tod ganz zentral ist. Aber dieser Sieg über den Tod betrachtet man als etwas Grundverschiedenes von der Unsterblichkeit, welche die antiken Religionen kannten. Deshalb wagte man es kaum, die altherkömmlichen Wörter zu verwenden. — Κηρύσσω hatte eine ganz allgemeine Bedeutung und konnte deshalb in christlichem, geistigem Sinne verwendet werden. Aber das Substantiv κῆρυξ hatte einen ganz konkreten sakralen Sinn. Θίασος war das normale allgemein-griechische Wort für eine religiös-kultische Versammlung, συναγωγή für eine jüdische Zusammenkunft, aber beide Wörter wurden gemieden. Die christliche Versammlung hieß im NT ἐκκλησία, ein Wort, das damals in der Umgangssprache einen ganz allgemeinen Sinn hatte und das die Griechen nie für eine religiöse Versammlung verwendetet hatten.[14])

---

[11]) Vgl. Kittel, WZNT, s. v. ξαω ; F. Mussner, ΖΩΗ, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium,* München, 1952, *passim;* C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel.* Cambridge, 1953, S. 144 ff.

[12]) Vgl. auch das vorübergehende Zurückdrängen von der Bedeutung *opinio von* δόξα S. 111; siehe auch S. 110.

[13]) Vgl. E. Williger, *Hagios,* Giessen, 1922, S. 102 ff.; A.-J. Festugière, *La Sainteté,* Paris, 1949, S. 69 ff.

[14]) Vgl. G. Kittel, a.a.O., S. 16 ff.

Die Eigenheit der erwähnten Wörter, die Stelle, welche sie im herkömmlichen Sprachsystem einnahmen, in der Zeit, als die christlichen Sondersprachen sich bildeten, hatten zur Folge, daß sie nicht geeignet waren zu einem christlichen Bedeutungswandel.

So soll jede semantische Untersuchung das Wort in seiner Eigenheit betrachten im Rahmen des Sprachsystems, dem es angehört. Aber diese Eigenart ist nicht nur synchronisch, sie ist auch diachronisch, historisch bedingt. Das Wort ist öfters das, was es ist, durch das, was es gewesen ist. Anderseits ist die Eigenart, synchronisch betrachtet, nicht nur durch rein sprachliche Faktoren bedingt, sondern auch durch außersprachliche, geistige, soziale, ökonomische u. a. Begebenheiten: an erster Stelle durch die Entwicklung der Umwelt, durch die Gegenstände, welche die Sprache benennt. Sprachform und Sprachinhalt hängen immer aufs engste zusammen. Wenn man z. B. heutzutage — um auch einmal ein zeitgenössisches Beispiel zu geben — das Wort *Wagen* immer mehr die Bedeutung von *Auto* bekommt, dann erklärt sich diese Bedeutungsentwicklung durch die außersprachliche Tatsache, daß das Auto immer mehr das universale Vehikel der modernen Welt wird.

Jede semantische Studie beschäftigt sich also mit der Sprachform und deren geschichtlicher Entwicklung, aber immer im Rahmen der Sprachstruktur und zu gleicher Zeit im Rahmen der Kultur, worin die Sprachform ihre Rolle spielt. Dabei ist es nicht an erster Stelle wichtig, zu wissen, was das Wort gewesen ist, sondern, was es ist, im Rahmen des Sprachsystems, in dem Augenblick, wo die semantische Neuerung einsetzt. Es ist also in vielen Fällen ganz überflüssig, sich bei jeder Wortstudie zu fragen, welche die Etymologie des Wortes ist. In vielen Fällen war in dem Augenblicke, wo die zu untersuchende semantische Neuerung einsetzte, die Etymologie den sprachschaffenden Menschen schon völlig unbekannt, und hatte das Wort sich schon völlig vom ursprünglichen, etymologischen Sinne losgelöst. Dies gilt besonders für das altchristliche Griechisch und Latein, welche Spätlinge in der antiken Sprachentwicklung sind.

Was also wichtig ist, das ist zu wissen, welches die Bedeutung oder Bedeutungen war(en), welche das Wort für diejenigen Menschen haben konnte, welche Urheber der neuen semantischen Entwicklung waren. Auch dies möchte ich mit einigen Beispielen erläutern. Wenn ich zu erklären versuche, weshalb in den Kreisen der Christen zur Andeutung der ewigen Seligkeit im vierten und fünften Jahrhundert *beatus* und *beatitudo* viel häufiger verwendet werden als *felix, felicitas*, dann brauche ich nicht festzustellen, daß *felix* mit griech. θῆλυς, θάομαι säugen' zusammenhängt und *beatus* mit lat. *duenos, bonus*. Was für mich bei der Erklärung entscheidend ist, das ist zu wissen, was die Leute, welche diese Wörter zum ersten Male in christlichem Sinne verwendeten, sich dabei gedacht haben. Dann ist es wichtig, festzustellen, daß in der Zeit, als dieser Sprachgebrauch üblich wurde, *beatus* und *beatitudo* in der Philosophensprache einen sehr geistigen Bedeutungsinhalt hatten.

Man kann selbst noch weiter gehen und behaupten, daß öfters eine Volksetymologie — sie möge noch so naiv oder selbst töricht sein — semantisch, sprachlich, entscheidend sein kann. So hat die Volksetymologie, welche das

[15]) S. Chr. Mohrmann, *Pascha, Passio, Transitus*, Eph. lit. 66, 1952, S. 37 ff.

hebr. *Pascha* mit griech. πάσχω und lat. *pati* in Verbindung setzte, den Bedeutungsinhalt von *Pascha* wohl nicht bestimmt, aber doch wohl erheblich beeinflußt.[15]) Rein sprachlich betrachtet, kann man sagen, daß wir es in solchen Fällen mit einer Gegenwirkung seitens des Volkes gegen den unmotivierten Charakter der Lehnwörter zu tun haben.

Diese Beispiele führen uns nun aber zur Betrachtung des Wortforms als semantisches Element. Sobald ein Wort in ein Sprachsystem eingegliedert worden ist, hat es nicht nur eine autonome, isolierte Bedeutung, sondern ist es als Teil eines Systems dadurch auch bestimmt. Ich möchte einige, für das altchristliche Griechisch und Latein besonders wichtige Fälle von diesem strukturell Bedingtsein bestimmter Wörter etwas näher betrachten.

1. Neben einer Hauptbedeutung ruft das Wort notwendigerweise assoziative Bedeutungen auf und diese können Ausgangspunkt einer neuen semantischen Entwicklung werden. Das griech. ἀδελφός z. B. bedeutet Bruder in biologischem Sinne. Es ruft aber die assoziative Bedeutung von Verbundenheit hervor. In den Kreisen der hellenistischen Juden führte nun dieser assoziative Sinn zum Gebrauch von ἀδελφός in der Bedeutung von ‚Volksgenosse, Mitjude'. In den Kreisen der Christen aber führte dieser selbe Sinn, verbunden mit der jüdischen technischen Bedeutung, sowohl für griech. ἀδελφός wie für lat. *frater* zur Bedeutung ‚Mitchrist'. Das Band des Blutes wurde zuerst ersetzt durch das Band der Volksgemeinschaft, dann durch das Band des gemeinsamen Glaubens. Später erweiterte sich bei bestimmten, vom stoischen Denken beeinflußten, christlichen Schriftstellern, wie z. B. bei Ambrosius, *frater* zur Bedeutung von ‚Mitmensch'. Das Band des Mensch-seins ersetzt hier dasjenige des Glaubens.[16]) Als man sich dann weiter, im Laufe des vierten und des fünften Jahrhunderts, im Rahmen des aufkommenden Mönchtums aufs neue auf die evangelischen Ideale besann, war es wieder das Wort ἀδελφός bzw. *frater,* welches die Idee einer engen Verbundenheit zum Ausdruck brachte, diesmal im Rahmen des Mönchtums: *frater* wurde der Mönch, der sich mit seinen ‚Brüdern' vereint fühlte im Streben nach einem gleichen religiös-aszetischen Ideal.[17])

Bisweilen kann ein Wort im Sprachbewußtsein so eng mit einem bestimmten Begriffssystem verbunden sein, daß es sich aus anderen Begriffsfeldern loslöst, weil es durch das Eine sozusagen völlig in Anspruch genommen ist, ohne daß dies, wie in den oben, S. 102, besprochenen Fällen zu einer ständigen Bedeutungsverengerung zu führen braucht. Ein merkwürdiges Beispiel einer solchen Entwicklung liefern uns die *Retractationes* Augustins. Dort wirft sich Augustin 1, 4, 3, vor, daß er in den Soliloquien gesagt hat: *ad sapientiae coniunctionem non una via pervenire,* „man gelange nicht auf nur einem Wege zur Vereinigung mit der Weisheit". Man fragt sich, weshalb Augustin glaubte, diese Aussage widerrufen zu müssen. Er gibt selbst die Antwort: *non bene sonat, quasi alia via sit illa universalis via* (Ioh. 14, 6). Und dann fährt er fort (und das Folgende ist sprachlich interessant): *vitanda ergo erat haec offensio aurium religiosarum, quasi alia via sit illa universalis via* (d. h. Christus), *aliae autem viae, de quibus et in Psalmo canimus: vias tuas,*

---

[16]) S. P é t r è , a.a.O., S. 103 ff., 116 ff.

[17]) S. L. Th. L o r i é, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii,* Utrecht-Nijmegen, 1955, S. 34 ff.

Domine, notas fac mihi et semitas tuas doce me (d. h. *via* im allgemeinen Sinne). Für das Sprachgefühl Augustins hatte also das Wort *via*, unter dem Einfluß des Johannestextes, eine so starke Nebenbedeutung in christologischem Sinne, daß es sich nicht mehr dazu eignete, in einem profan-philosophischen Kontexte verwendet zu werden, weil eben die assoziative Bedeutung zu sehr hervortrat.

2. Mit einem Hinweis auf die Nebenbedeutung hat man nur einen kleinen Teil von dem, was ich die Beweglichkeit des Wortes nennen möchte, charakterisiert. Ein Wort hat Beziehungen nach vielen Seiten hin, seine Bedeutungen sind öfters bedingt durch kulturelle und geistige Verhältnisse, welche dem Sprachforscher nicht immer auf den ersten Blick klar sind. Man muß bedenken, daß das Wort nicht nur festsitzt im Sprachsystem in formellem Sinne, sondern auch im Denksystem der Sprachgemeinschaft. Dieser psychische Hintergrund des Wortes, der nicht mit der Nebenbedeutung identisch zu sein braucht, kann bisweilen bei der Bedeutungsentwicklung eine entscheidende Rolle spielen. Es ist sozusagen das Klima, worin das Wort lebt, welches es in gegebenen Verhältnissen geeignet oder ungeeignet macht für eine bestimmte Rolle. Anfänglich eigneten z. B. ἔρως und *amor* sich nicht zur Benennung der spezifisch christlichen Liebe. Man wählte dazu im Griech. ἀγάπη, ein Wort, von dem wir immer noch nicht wissen, ob es ein uraltes griech. Wort oder eine jüdische Neubildung ist[18]; im Latein verwendet man *caritas*, ein altertümliches Wort, das meistens in geistigem Sinne verwendet wurde, und *dilectio*, wahrscheinlich eine christliche Neubildung. Ἔρως und *amor* riefen das Bild entweder der sinnlichen Liebe oder eines philosophischen Liebesbegriffes auf: sowohl die erste als die zweite Vorstellungswelt lag dem christlichen Liebesbegriffe fern. Als aber in bestimmten christlichen Kreisen sich eine Annäherung an das philosophische Denken vollzog, erfolgte allmählich die Ehrenrettung von ἔρως und *amor*. Ambrosius stellt selbst den *amor* über die *caritas* und bei Augustin ist *amor Dei* ein geläufiger Ausdruck geworden. Als allmählich die Liebesterminologie des Hohenliedes, im Osten erstmals von Origenes, im Westen von Ambrosius in christlich-mystischem Sinn gedeutet wurde, bedeutete *amor* die mystische Liebe; die ganze Liebesterminologie ins Geistige umgebogen, trat so in den Dienst der christlichen Mystik, wo sie die Jahrhunderte hindurch üblich blieb, wie Bernardus von Clairvaux u. a. zeigen. Man sieht also, wie *amor* von den ältesten Texten an bis tief in das Mittelalter hinein immer ‚Liebe' bedeutete, aber wie viele Male hat sich das Klima, worin das Wort lebte, geändert![19])

3. Das Problem vom Verhältnis von Wortform und Wortinhalt spielt auch eine wichtige Rolle in der Synonymik. Die Frage drängt sich auf: wie steht es hier mit dem Wort als semantischem Element innerhalb der Sprachstruktur? Jede Sprache hat bekanntlich für bestimmte Wortinhalte mehrere Wörter, welche man Synonyme zu nennen gewohnt ist. Die alten klassischen Philologen, welche sich mit einer gewissen Vorliebe mit Fragen der Synonymik beschäftigten, waren, nach dem Vorbilde der antiken Grammatiker, der Meinung, in Fällen sogenannter Synonymie seien immer Bedeutungsunterschiede

---

[18]) Vgl. Aldo Ceresa-Gastalda, ΑΤΑΜΗ *nei Documenti Anteriori al Nuovo Testamento*, Ägyptus 31 (1951) 269 ff.

[19]) S. Pétre, A.a.O., Index verborum s. v.

vorhanden. Die Lehre der Synonymik bestand eben darin, diese Unterschiede aufzufinden. Wir wissen heute, daß in dieser Betrachtungsweise wohl ein Kern von Wahrheit steckt, daß aber die Sachlage verwickelter ist als die alten Grammatiker und mit ihnen die alten klassischen Philologen dachten. Richtig ist, daß die Sprachen meistens nicht verschiedene, wirklich gleichwertige Elemente nebeneinander ertragen. Die Frage ist aber, inwieweit es sich um gleichwertige Elemente handelt und ob hier vielleicht andere als inhaltliche Unterschiede im Spiel sind. Die Sprachen vollentwickelter Kulturvölker sind nämlich nicht einförmige, homogene Gebilde. Obgleich sie eine strukturelle Einheit bilden, findet man darin ein Nebeneinander von Volks- und Kultursprache, von Allgemeinsprache und den verschiedensten Gruppensprachen. Das heißt also, daß die Kompliziertheit der geistigen und sozialen Struktur vollentwickelter Kulturvölker sich in ihren Sprachen widerspiegelt. So findet man im Latein, wie in den meisten modernen Kultursprachen, ein Nebeneinander von volkssprachlichen und kultursprachlichen, von allgemein- und sondersprachlichen Elementen. Für uns, welche das Latein nur noch aus geschriebenen Quellen kennen, ist es überaus schwierig, diese verschiedene Elemente in ihrer Eigenart zu unterscheiden. Daneben treten dann in unseren Quellen noch ältere und jüngere Elemente nebeneinander. Auf diese innersprachliche Differenzierung geht die Vielheit von Wörtern mit gleichem Begriffsinhalt öfters zurück. Wenn das Latein z. B. für „weinen" nebeneinander aufweist: *flere, lacrimare, plorare,* dann wissen wir jetzt, daß wir es mit verschiedenen sozialen Sprachstufen zu tun haben. Die Kultursprache kannte *caput* ‚Kopf', während zu gleicher Zeit die Volkssprache von *testa* sprach. Das letzte Wort wird schließlich die allgemein-übliche Bezeichnung für ‚Kopf' als Körperteil, während *caput* in übertragen-technischen Ausdrücken weiterlebt.

Auch können verschiedene Wörter mit verschiedenem Gefühlswert in einem und demselben Sprachsystem nebeneinander fortleben, so z. B. im altchr. Latein *desiderium* und *concupiscentia.*

Merkwürdigerweise kann die sprachliche und stilistische Wertung eines Wortes sich im Laufe der Zeit ändern. Im frühesten Christenlatein war z. B. *baptisma* der kultursprachliche *terminus technicus* für Taufe, daneben stand der volkstümliche Ausdruck *lavacrum,* nach griech. λουτρόν. Aber in der liturgischen Sprache, welche meistens technische Fremdwörter meidet, weil diese sich schlecht mit einem feierlich-hieratischen Stilcharakter vertragen, wird das einmal vulgäre *lavacrum* das weihevolle und mehr gehobene Wort der Gebetssprache. *Oratio* war das typisch christliche Wort für Gebet, weil man anfänglich *preces* (und *precari*) mied, da es heidnisch-sakral belastet war. Aber nach jahrhundertelangem Gebrauch war im fünften Jahrhundert *oratio* zu einem gemeinsprachlichen, banalen Wort herabgesunken, und die feierliche liturgische Sprache Roms nahm das einst gemiedene, jetzt als altertümlich und sakral betrachtete *preces* auf.

In all diesen Fällen hat man es also eigentlich nur mit scheinbaren Synonymen zu tun. Wenn wirklich Synonymie auftritt, ist diese meistens nur von kurzer Dauer, indem entweder eins der Wörter ausscheidet oder jedes Wort mittels Begriffsrepartition eine eigene, wohlumschriebene Bedeutung erlangt. So hatte das altchristliche Latein z. B. eine Zeit lang nebeneinander die Formen *baptista-baptizator.* Bald aber wurde *baptista* besonders und ausschließlich

auf Johannes den Täufer bezogen, während *baptizator* die allgemeine Bedeutung eines *nomen actoris* bei *baptizare* beibehielt.

Scheinbare Synonymie ist auch öfters die Folge dialektischer Differenzierung. So scheinen z. B. die alten Bibelübersetzungen darauf zu deuten, daß man anfänglich in Nordafrika *sermo* für den göttlichen λόγος verwendete, *claritas* für die biblische δόξα während die europäischen Bibelübersetzungen *verbum* und *gloria* aufwiesen. In den meisten Fällen, wo wir anfänglich ein solches dialektisches Nebeneinander haben, hat schließlich das europäische Wort den Sieg davongetragen.

4. Sprachlich und inhaltlich wichtiger sind die in jeder Kultursprache überzahlreichen Fälle von Polysemie[20], wobei ein und dasselbe Wort mehrere Bedeutungen aufweist.

Im Allgemeinen kann man sagen, daß mit dem Fortschreiten der Kultur die Polysemie in einer Sprache wächst. In hochentwickelten Kulturen kommt man immer mehr mit weniger Wörtern aus. Das heißt, daß die Arbeit des Geistes, des redenden und des angesprochenen Individuums, größer wird, der Sprachstoff sich aber einschränkt. Man kann feststellen, daß, je höher oder wenigstens komplizierter die Kulturen sind, desto beschränkter meistens die Zahl der Sprachformen ist, mittels deren man sich ausdrückt. Die sogenannten reichen Sprachen, welche eine Fülle von Sprachformen aufweisen, mögen für literarische und besonders poetische Zwecke große Möglichkeiten bieten, vom Standpunkt der Sprache als Ausdrucksinstrument im tagtäglichen Leben sind sie wenig zweckmäßig.

Die Polysemie ist wohl am größten in denjenigen Sprachen, bei denen das Wort die Tendenz hat, ohne weiteres Sprachzeichen zu werden, d. h. also in den lexikologischen Sprachen (um noch einmal die Terminologie von de Saussure zu verwenden). In diesen Sprachen wächst meistens die Zahl der polyvanten Wörter schneller als in den sogenannten grammatischen Sprachen, obgleich auch diese sich keineswegs der allgemeinen Tendenz zur Polysemie entziehen können. Was die modernen Sprachen anbetrifft, welche sich alle in die Richtung der Polysemie entwickeln, kann man feststellen, daß besonders das Französische in dieser Hinsicht weit fortgeschritten ist. Wenn man den Littré aufschlägt, findet man unter *aller* 39 Bedeutungen, 49 unter *mettre*, 80 unter *prendre*, 82 unter *faire*.[21] Diese Verben sind also richtige Allerweltsverben geworden, Wörter à tout faire. Diese Polysemie hat, psychologisch betrachtet, zwei Seiten: einerseits geht sie zurück auf eine gewisse Faulheit seitens des Sprechenden, der sich nicht die Mühe nimmt, seine Worte mit Sorgfalt zu wählen, auf einen gewissen Schlendrian auch, anderseits zeugt sie von einer gewissen Abstraktionsfähigkeit. Von dem Hörer erfordert diese Polyvalenz der Wörter die Intelligenz, aus der gegebenen Situation heraus das Gesprochene richtig zu verstehen. In der lateinischen Alltagssprache ist der Gebrauch von Allerweltsverba sehr verbreitet gewesen, wie J. B. Hofmann nachgewiesen hat.[22] A. H. Salonius hat auf den polyvalenten Gebrauch von *mittere* in den lateinischen *Vitae Patrum* hingewiesen.[23]

---

[20] S. Ullmann, A.a.O., S. 26, der den Terminus *polysemie* auf Michel Bréal zurückführt.

[21] S. Ullmann, *ibid.*

[22] J. B. Hofmann, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg, 1926, S. 165 ff.

[23] A. H. Salonius, *Vitae Patrum*, Lund, 1920, S. 413 f.

Während die Polysemie also zum Teil auf psychologisch-innersprachliche Gründe zurückzuführen ist, wird sie in erheblichem Maße auch gefördert durch Faktoren sozialer Art, welche teilweise wieder auf geistige Ursachen zurückgehen können. In jeder sozial hochentwickelten Gesellschaft bilden sich sozial und geistig bedingte Gruppen, welche sich innerhalb der Gesamtheit enger zusammenschließen und sich in Lebens- und Denkweise von der Gesamtheit differenzieren. Diese soziale Differenzierung spiegelt sich aber wider in der Sprache, und so entstehen innerhalb der Gemeinsprache bestimmte Sonder- oder Gruppensprachen. Das Phänomen der Sondersprachen ist öfters besprochen worden, und ich werde hier nicht darauf eingehen. Was für uns wichtig ist, das ist zu wissen, daß die sprachliche Differenzierung, welche durch das Christentum im Griechischen und im Latein hervorgerufen worden ist, sich in der Form von Gruppensprachen ausgewirkt hat. Nun führt aber die sondersprachliche Differenzierung u. a. zu einer semantischen Differenzierung bestimmter Wörter. Die Wörter behalten in der Allgemeinsprache ihren ursprünglichen Sinn bei, während sie in der Sondersprache einen besonderen, technischen Sinn bekommen. Weil aber die sprechenden Individuen sowohl der allgemeinen Gesellschaft wie der Gruppe angehören und die Gruppensprache sich innerhalb der Allgemeinsprache entwickelt, führt die sondersprachliche Differenzierung zur Polysemie. Ein und dasselbe Wort kann also zu gleicher Zeit neben der allgemeinsprachlichen Bedeutung mehrere, aus verschiedenen Sondersprachen herrührende Bedeutungen aufweisen. Diese Bedeutungen können sich auf die Gruppensprache, in der sie entstanden sind, beschränken, sie können auch in die Allgemeinsprache geraten. So ist die soziale Differenzierung, welche sich im Entstehen von Sondersprachen auswirkt, eine der wichtigsten Quellen der Polysemie.

Um auf das altchristliche Griechisch und Latein zurückzukommen: viele Wörter der Allgemeinsprache erhielten in der Gruppe der Christen einen neuen, spezifisch christlichen Sinn, aber zu gleicher Zeit behielten sie, auch in den Kreisen der Christen, ihren gemeinsprachlichen Sinn bei, z. B.: für die Griechisch sprechenden Christen bedeutete δόξα, sowohl die Volksversammlung (oder eine Versammlung im Allgemeinen) wie die Kirche (in ihren verschiedenen Bedeutungen); δόξα war sowohl ‚Ruhm, Glanz' usw., wie ‚Meinung'[24]) (als ursprünglich philosophischer Terminus) und ‚Offenbarung göttlicher Herrlichkeit'.[25]) Für den Lateiner bedeutete *salus* sowohl die leibliche Gesundheit, wie das Heil des Staates, wie, spezifisch christlich, das Seelenheil. *Fides* war die Treue und der Glaube, und *perfidus* war sowohl ‚treulos' wie ‚ungläubig'[26]). Als sich später, innerhalb des christlichen Lateins, wieder Sondersprachen entwickelten, wie z. B. die monastische Gruppensprache, steigerte sich die

---

[24]) Diese Bedeutung findet sich nicht im Neuen Testament, sie erscheint aber später wieder bei den christlichen Schriftstellern, vgl. S. 000 dieses Aufsatzes.

[25]) S. Chr. Mohrmann, *Note sur Doxa,* Festschrift Debrunner, Bern, 1954, S. 321 ff.

[26]) Man weiß, zu wie vielen Bemerkungen der Ausdruck *perfidi Iudeia* in den *Orationes sollemnes* des Charfreitags Veranlassung gegeben hat. Vgl. E. Peterson, *Perfidia Iudaica,* Ephem. lit., 50, 1936, S. 296 ff.; H. Schmeck, *Infideles,* Vig. Christ. 5, 1951, S. 138; B. Blumenkranz, *Perfidia,* ALMA, 22, 1951/2, S. 137 ff.; A. Bugnini, *Una Particolarità del Messale da rivedere: la preghiera ‚Pro Iudaeis' al Venerdì Santo,* Ephem. lit., 68, 1954, S. 120 ff. — Aus dieser Studie geht hervor, daß der Bedeutungsinhalt des Wortes sich leise ändert je nach den Gruppen von „perfidi", worauf es sich bezieht.

Polysemie mancher Wörter. Für Augustin sind, wo er zu seiner Gemeinde in Hippo spricht, *fratres* die Gläubigen, die Mitchristen, wo er sich aber an Mönche wendet, bezeichnet er mit *fratres* die Mönche.[27])

Diese Form der Polysemie, welche aus der gruppensprachlichen Differenzierung hervorkommt, ist eine sehr verbreitete sprachliche Erscheinung. Wenn man die vielen Fälle solcher Polysemie im Neuen Testament betrachtet, soll man hieraus nicht, mit Gerhard Kittel, schließen: „New Testament language is quite inconsistent and does not take any regularised course".[28]) Eben die Tatsache, daß zwei oder mehrere Bedeutungen neben einander fortleben, weist auf ein klares Sprachbewußtsein in der Sondersprache hin: diese Art von Polysemie ist ja bewußt, und zwar stützt sie sich auf das Gruppenbewußtsein, auf die Idee des Anders-sein. So glaube ich auch, daß es kaum richtig ist, wenn Kittel das Nebeneinander von λόγος in theologisch-christlichem Sinne und im allgemeinen Sinne in 1 *Thess.* 5 ff. folgenderweise charakterisiert: „we can illustrate from 1 Thess. i. 5 *ff.* how clearly (I was almost going to say how *naively*[29])) one and the same word in the New Testament comes to be used in a definitely theological, and also in a quite ordinary sense."[30]) Die Polysemie erschwert erheblich jede semantische Untersuchung. Dieses gilt im Allgemeinen, es gilt aber besonders für die semantischen Untersuchungen innerhalb des altchristlichen Griechisch und Latein. Als nämlich die sprachliche Differenzierung seitens der Christen einsetzte, waren das Griechisch und das Latein bereits vollausgewachsene und sehr komplizierte Kultursprachen. Besonders die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung mit ihrer Begegnung von Ost und West mit ihrem regen religiösen Leben, mit ihrer Popularisierung des philosophischen Denkens hatten die antiken Sprachen zum Spiegel eines Lebens gemacht, worin die verschiedensten Elemente in bunter Mannigfaltigkeit nebeneinander lebten. All dieses hatte in vielen Fällen zu einer vielfachen sprachlichen Polysemie geführt. Das Christentum hat dann diese Polysemie noch erheblich gesteigert. Für uns, welche nach vielen Jahrhunderten wissen möchten, wie die christlichen Neubildungen entstanden sind, wie dieser Prozeß sich vollzogen hat, ist es manchmal sehr schwer, festzustellen, von welcher Bedeutung in der Gemeinsprache eine bestimmte christliche Neuerung ausgegangen ist. In diesem Falle ist das synchronische Verfahren das einzig richtige.

5. Neben diese Polysemie, wobei ein und dasselbe Wort sich zur semantischen Polyvalenz entwickelt, tritt auch öfters eine scheinbare oder besser gesagt nicht etymologische Polysemie, welche sekundärer Art ist und welche man meistens mit dem Terminus technicus Homonymie andeutet.[31]) Es handelt sich hier um (meistens sekundäre) Entwicklungen, wobei zwei oder mehrere etymologisch nicht verwandte oder wenigstens nicht identische Wörter phonetische Identität aufweisen. In vielen modernen Sprachen ist die Homonymie sehr weit fortgeschritten.

[27]) Vgl. S. 0000 dieses Aufsatzes.

[28]) A.a.O., S. 11.

[29]) Unterstreichungen von mir.

[30]) A.a.O., S. 12.

[31]) Die zwei Erscheinungen lassen sich zwar nicht immer scharf trennen, vgl. R. Godel, *Homonymie et identité*, Cahiers Ferdinand de Saussure, 7, 1948, S. 5 ff.; Ullmann, a.a.O., S. 28 ff.

Infolge des lautlichen Zusammenfalls im Spätlatein von *o* und *u*, von *e* und *i*, infolge auch des Verschwindens der Diphtonge, des Ausfalls (in der Aussprache) des auslautenden *-m* und vieler anderer Lautveränderungen nahm die Homonymie immer mehr zu, aber sie wurde durch die Orthographie eingeschränkt. Als jedoch am Ende des Altertums zuerst in Frankreich, dann auch in anderen Teilen der Romania das Schulwesen in Verfall geriet, wurde immer mehr das graphische Bild zurückgedrängt zu Gunsten des auditiven und dieses hat schließlich zu einer völligen Änderung des lateinischen Sprachsystems geführt, wie die romanischen Sprachen zeigen. Von dieser Entwicklung sehen wir in unseren literarischen Texten mit ihrer konservativen Orthographie nur sehr wenig. Aber die zahllosen Wortspiele in mehr oder weniger vulgären Texten, besonders in den gesprochenen (und nur zufälligerweise niedergeschriebenen) Sermones des hl. Augustin, Wortspiele, welche sich meistens auf das Klangbild der Wörter stützen und welche deshalb öfters unsere Aufmerksamkeit entgehen, zeigen uns, wie sehr damals das auditive Sprachbild vom visuellen verschieden war. Auch der Reim der augustinischen Sermones und anderer spätlateinischer Texte zeugt von den weitgehenden phonetischen Änderungen, welche zu völliger oder teilweiser Homonymie führten.

Ein in unseren Handschriften viel vorkommender Fall von Homonymie hat selbst in unserer Liturgie seine Spuren nachgelassen. Ich meine die Homonymie von *ministerium*, das über die synkopierte Form *minsterium* zu *misterium* wurde, und *mysterium*. Die Verwechslungen von diesen sekundär lautlich identisch gewordenen Wörtern kommt in unseren Handschriften und auf den Inschriften öfters vor. Am Anfang unseres *Praeconium Paschale*, des *Exultet*, wo die Rede ist von den *divina mysteria*, haben wir es zweifellos mit einem Falle dieser viel vorkommenden Homonymie zu tun: das heißt, daß es nicht die göttlichen Mysterien sind, welche jauchzen sollen (was, nebenbei gesagt, ziemlich bizarr wäre), sondern die himmlischen dienenden Mächte, die *divina ministeria*, die λειτουργοί der Septuaginta und des Hebräerbriefes. Merkwürdigerweise weist ein Teil der Überlieferung des *Exultet* noch einen zweiten Fall von *mysterium* in der Bedeutung von *ministerium* auf, und zwar im Ausdruck *vocis ministerio*, der in vier Hss *vocis mysterio* geschrieben ist; hier hat aber unser *textus receptus* die traditionelle Schreibung *ministerio* beibehalten.[32])

Aus den vorhergehenden Ausführungen wird einigermaßen deutlich geworden sein, daß man das Wort nicht als etwas Konstantes betrachten soll, sondern als Etwas, das immer im Fluß ist, das, in immer neuer Begegnung mit dem Wortinhalt, sich ändert, ohne sich aber dabei aus dem Sprachsystem loszulösen. Diese Schillernde des Wortinhaltes, oder besser gesagt des Verhältnisses von Wortform und Wortinhalt ist für das scholastisch gebildete Denken schwer zu erfassen. Man muß aber bedenken, daß dieser veränderliche Charakter des Wortes nicht zur Ungebundenheit und Systemlosigkeit führt: das Wort bleibt immer, auch semantisch, strukturell gebunden, es ist nicht der Schauplatz vom Wirken willkürlicher außersprachlicher Kräfte.

Vielleicht könnte die Frage aufkommen: was ist nun eigentlich der Nutzen philologischer Arbeit, wie wir sie hier besprochen haben? Ich könnte mir den-

[32]) S. Chr. Mohrmann, *Exultent divina mysteria*, *Ephem. lit.*, 66, 1952, 274 ff.

ken, daß diese ziemlich sprachtechnischen Ausführungen den Eindruck wekken, daß wir es hier mit philologischer Kleinarbeit zu tun haben, wovon man den Nutzen in weiterem geistesgeschichtlichem Rahmen schwer entdecken kann.

Was dies anbetrifft, möchte ich zum Schluß Folgendes bemerken. Es geht mit diesen Untersuchungen wie mit archäologischen Funden: sie sind, an und für sich, öfters klein und wenig ansehnlich, aber sie bringen uns etwas Echtes, etwas Authentisches, was ohne Fälschung und ohne Mittler auf direktem Wege aus der Antike auf uns gekommen ist. Wir haben es nur mit Liebe und Geduld zu suchen und zu identifizieren. So ist es auch mit den sprachlichen Tatsachen: indem man das Leben der Wörter und der darin gefaßten Begriffe untersucht, ist man in direktem Kontakt mit dem Denken, dem Fühlen und dem Schaffen der Menschen, welche sich dieser Sprache bedient haben, die sie sich für ihre Zwecke zurecht gemacht haben. E sist das Leben selbst, das wir hier erhaschen, denn jede Sprachänderung ist Spiegel des Lebens. Die Tatsachen, welche wir so auf dem Wege der Wortuntersuchungen ans Licht bringen, sind nicht für uns zurecht gemacht, sind nicht rhetorisch zugespitzt, wie es mit den literarischen Zeugnissen so oft der Fall ist. Hier spricht der antike Mensch zu uns, ohne es zu wissen und zu wollen. Wenn wir die altchristlichen Texte der ersten Jahrhunderte lesen, Clemens Alexandrinus, Tertullian oder Cyprian, dann haben wir öfters den Eindruck, daß diese Menschen lebensfremd waren, daß sie abseits standen vom konkreten Leben ihrer Zeit. Das rhetorische Pathos der Spätantike wird von uns leicht falsch verstanden; auch vergessen wir all zu leicht, daß es Vieles gibt, das existiert hat, ohne daß man davon in den literarischen Quellen spricht.

Wenn wir aber das Leben der Sprache, welche diese Menschen mühsam gebildet haben, um die Heilstatsachen in Worte zu fassen, um auszudrücken, was sie in ihrem tiefsten Inneren berührte, uns zu vergegenwärtigen bemüht sind, wenn wir sehen, wie sie mit dem spröden Sprachstoff gerungen haben, um all das geistig Neue, was sie erlebten, zum Ausdruck zu bringen, dann ändert sich das Bild: das, was fern lag, wird lebensnah; wir sehen, wie diese Menschen sich auseinandergesetzt haben mit der heidnischen Umwelt, deren Sprache sie redeten, wie sie die Arbschaft der antiken Kultur auf ihre Weise antraten; wir sehen, wie sie allmählich die Formen bildeten, in denen das Christentum auf uns gekommen ist.

Gerhard Kittel hat einmal gesagt, die Wörter der biblischen Sprache seien gleich Kristallvasen, welche nur da seien, um ihren Inhalt sichtbar zu machen. Dies gilt zwar von jeder sprachlichen Form, aber tatsächlich hat diese sprachliche Tatsache im Falle des altchristlichen Griechisch und Latein für uns als Christen wohl eine besondere Bedeutung: alles, was das Christentum auf Erden hat, ist gefaßt in und wird vermittelt durch Worte. Man kann hier sprechen von einer *incarnatio* der Botschaft des Heils und der Heilsvermittlung in menschliche Worte. Hier ist die sprachschöpferische Leistung der ersten christlichen Generationen entscheidend gewesen und von dem, was sie geschaffen haben, leben wir noch.

Die Geburtsgrotte zu Bethlehem

Von Johann Michl, Freising

Bis ins zweite Jahrhundert hinauf kann die Überlieferung nachgewiesen werden, daß die Geburt Jesu in einer als Stall benützten Höhle stattgefunden habe. Davon spricht das damals entstandene Protevangelium des Jakobus 18, 1: „Und er (Joseph) fand daselbst (in der Nähe Bethlehems) eine Höhle (σπήλαιον) und führte sie (Maria, für die die Stunde ihrer Geburt gekommen war) hinein" (C. Tischendorf, Evangelia apocrypha, 2. Aufl. Lipsiae 1876, 33; E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. Tübingen 1924, 91). Ferner schreibt Justin (gest. um 165) im Dialog mit Tryphon, der wohl um 155 oder bald nachher verfaßt ist, 78, 5: „Damals aber, als der Knabe (Jesus) in Bethlehem geboren wurde, nahm Joseph, da er in jenem Dorfe nirgends Unterkunft finden konnte, in einer Höhle in der Nähe des Dorfes Quartier (ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύγγενυς τῆς κώμης κατέλυσε). Als sie damals an jenem Orte weilten, hatte Maria Christus geboren und ihn in eine Krippe (φάτνῃ) gelegt" (E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, 189). Dieselbe Überlieferung begegnet bei Origenes, Contra Celsum I 51: „Wer aber für die Tatsache der Geburt Jesu in Bethlehem außer der Prophezeiung des Michäas und dem Berichte seiner Jünger in den Evangelien noch andere Beweise will, der möge erwägen, daß man in Übereinstimmung mit dem Bericht über seine Geburt in den Evangelien, die Höhle in Bethlehem (τὸ ἐν Βηλεὲμ σπήλαιον) zeigt, wo er geboren wurde, und in dieser Höhle die Krippe (φάτνη), in die er in Windeln gewickelt gelegt wurde. Und was dort gezeigt wird, ist in diesen Gegenden auch bei den Nichtchristen eine bekannte Sache, so daß sie wissen, in dieser Höhle sei der von den Christen angebetete und bewunderte Jesus geboren" (GCS 3, P. Koetschau, Leipzig 1899, 102). Eusebius spricht wiederholt von dieser Grotte. Demonstratio evangelica III 2, 47 schreibt er: „Es herrscht bei allen Übereinstimmung, daß Jesus, der Christus, in Bethlehem geboren wurde, so daß auch von den Einheimischen eine Höhle dort denen gezeigt wird (ὡς καὶ σπήλαιον δείκνυσθαι πρὸς τῶν ἐπιχωρίων αὐτόθι), die zur Besichtigung aus der Fremde kommen" (GCS 23, I. A. Heikel, Leipzig 1913, 103). Ferner heißt es VII 2, 15: „Und bis heute bezeugen die Bewohner des Ortes als eine von den Vätern zu ihnen überkommene Überlieferung (ὡς ἐκ πατέρων εἰς αὐτοὺς κατελθούσης παραδόσεως) denen, die wegen der Geschichte der Stätten nach Bethlehem kommen, und versichern die Wahrheit, indem sie die Grotte zeigen (δι' ἀντρου δείξεως), in der die Jungfrau das Kind geboren und niedergelegt hat" (ebd. 330). Von Konstantin rühmt dieser Schriftsteller Vita Constantini III 41: „Er ließ der Grotte (ἄντρον), in der der Erlöser zuerst erschienen ist und wo er auch dem Fleische nach geboren werden wollte, die entsprechenden Ehren zuteil werden" (GCS 7, I. A. Heikel, Leipzig 1902, 95). Schließlich erzählt er von Helena, der Mutter Konstantins, 43, 1f: „So weihte sie denn Gott . . . zwei Tempel (δύο νεώς), den einen bei der Grotte der Geburt (πρὸς τῷ τῆς γενέσεως ἄντρῳ) . . . Darum zeichnete auch die gottesfürchtige Kaiserin den Ort, wo die Gottesgebärerin ihren Sohn geboren hat, mit wunderbaren Denkmalen

aus, indem sie auf mannigfache Weise die dortige heilige Grotte (τὸ τῇδε ἱερὸν ἄντρον) ausschmückte, und der Kaiser ehrte bald darauf ebenfalls diese Stätte mit kaiserlichen Weihegeschenken, um mit silbernen und goldenen Kleinodien und buntgewirkten Teppichen die herrlichen Gaben seiner Mutter zu vermehren" (ebd.; vgl. auch Tricennatsrede an Konstantin 9, 17 [ebd. 221]). Es wäre überflüssig, die Überlieferung noch weiterhin zu verfolgen; sie wird oft genug im Osten wie im Westen wiederholt, und zuversichtlich glaubt man, über den Bericht im Lukasevangelium (Kap. 2) hinaus zu wissen, daß Jesus in einer Höhle bei Bethlehem geboren worden sei, und zwar gerade in jener, die seit ältester Zeit als Stätte der Geburt verehrt wird.

Doch müssen noch zwei abendländische Kirchenväter späterer Zeit genannt werden, die, wie es scheint, eine Ergänzung der Überlieferung bringen: Hieronymus und Paulinus. Das von Hieronymus verfaßte und in die Sammlung seiner Briefe aufgenommene Schreiben der Paula und Eustochium, durch das die beiden ihre römische Freundin Marcella einladen, sich bei ihnen im Hl. Lande niederzulassen, erwähnt zunächst die bekannte Überlieferung (Epist. 46, 11): „Woher Worte und Ausdrücke nehmen, um dir eine rechte Schilderung der Höhle (spelunca) zu geben, in der der Erlöser geboren wurde" (CSEL 54, I. Hilberg, Vindobonae 1910, 341)? Dann aber schreibt der Kirchenvater nicht ohne eine gewisse rhetorische Färbung Epist. 58, 3 an Paulinus von Nola: „Ein heiliger Hain (lucus) des Thamuz, auch Adonis genannt, umschattete unser Bethlehem, den erhabensten Ort in der ganzen Welt ... In der Höhle (in specu), in der einstens Christus als Kindlein wimmerte, wurde der Liebhaber der Venus beweint" (ebd. 532). Was Paulinus hier erfährt, berichtet er in starker rhetorischer Ausschmückung Epist. 31, 3 an Sulpicius Severus: „Bethlehem wurde durch einen Hain des Adonis entweiht ... Auch in Bethlehem, wo das Rind seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn erkannte (Is 1, 3), dort verleugneten Fürsten der Menschen den als Heiland (gekommenen) Gott und feierten schändliche Liebeleien und den Tod von Menschen (gemeint ist der Tod des Adonis) ... Dort frönten die Römer barbarischen Begierden ... Dort beklagten Dirnen, die sich mit Halbmännern vereinigten, den Geliebten der Venus" usw. (CSEL 29, G. de Hartel, Vindobonae 1899, 270).

Zweifellos meint Hieronymus, der seit 386 in Bethlehem wohnte und den Brief an Paulinus von dort aus (vielleicht 396; vgl. BKV II 16, L. Schade, München 1936, 171) schrieb, die im Osten des Städtchens gelegene Höhle (vgl. Beda, Liber de locis sanctis 7 [CSEL 39, P. Geyer, Vindobonae 1898, 311]), über die sich die Geburtskirche erhebt. Es handelt sich bestimmt auch um dieselbe Stätte, die Konstantin und Helena geehrt haben und von der Eusebius spricht. Als Palästiner konnte er um den Ort und seine Förderung durch den Hof Bescheid wissen. Sicher dieselbe Höhle ist es auch, von der rund zwei Menschenalter früher Origenes schreibt (um 248, dem mutmaßlichen Jahr der Abfassung der Schrift gegen Celsus; vgl. BKV 52, P. Koetschau, München o. J., VIII). Er lebte damals schon viele Jahre in Palästina und kann als ein durchaus verlässiger Zeuge für die von ihm mitgeteilte Nachricht über die Geburtsgrotte gelten. Allerdings erwähnt er kein heidnisches Heiligtum dortselbst, sagt vielmehr genau so wie später Eusebius, daß man die Höhle mit der Krippe als Erinnerungsstätte an Jesus zeige.

Wie war das möglich, wenn der Ort einem heidnischen Zwecke diente? Denn Hieronymus sagt deutlich, daß der Adoniskult in der Geburtsgrotte getrieben, daß „in der Höhle ... der Liebhaber der Venus beweint wurde". Sollte dort zugleich heidnisches Treiben geherrscht und christliche Erinnerung gepflegt worden sein? Man kann vermuten, daß die heidnische Feier nur einmal im Jahre stattfand, nachdem sich mehr als eine jährliche Feier im Adoniskult nirgends nachweisen läßt (dazu und zur Adonisverehrung überhaupt vgl. F. Nötscher — Th. Klauser, Adonis, RAC I, Stuttgart 1950, 94—8), im übrigen aber die christliche Bedeutung der Höhle im Volke lebendig blieb. Oder sollte der Thamuzdienst schon zur Zeit des Origenes nicht mehr geübt worden sein? Es muß auch nicht unbedingt ein Bauwerk für die heidnische Gottheit vorausgesetzt werden; Hieronymus spricht nur von einem „Hain". So könnte also die Grotte wenigstens ihre wesentliche Beschaffenheit auch unter der Profanierung bewahrt haben, könnte auch das Jahr über den Christen zugänglich gewesen sein. Man kann in solcher Weise die Phantasie spielen lassen und versuchen, was Hieronymus sagt, in leidlichen Ausgleich zu bringen mit dem, was Origenes und Eusebius wissen. Aber sollte auch die Krippe, damit ein Gegenstand christlicher Erinnerung und Verehrung, geduldet worden sein? Es fällt nicht leicht, dies anzunehmen.

Gewöhnlich werden Hieronymus und Paulinus so verstanden, daß die Adonisstätte bewußt zur Entweihung der Grotte angelegt worden sei, und zwar unter Hadrian (117—138). Tatsächlich sagen beide Schriftsteller vor ihrer Bemerkung über Bethlehem, daß seit Hadrian an den von den Christen in Ehren gehaltenen Stätten in Jerusalem, nämlich auf dem Kreuzigungsfelsen und am Ort der Auferstehung Jesu, heidnische Heiligtümer errichtet worden seien, um die christlichen Erinnerungen zu tilgen; nach Paulinus hätte es Hadrian selbst angeordnet, was sich auch aus Hieronymus herauslesen läßt. Diese Mitteilungen werden nun auch auf die Geburtsgrotte in Bethlehem bezogen; sie soll seit den Tagen Hadrians durch die heidnische Kultstätte geschändet worden sein. Strenggenommen aber schreibt weder Hieronymus noch Paulinus, daß das Adonisheiligtum zu Bethlehem unter Hadrian entstand, und daß es christliche an diesem Orte haftende Erinnerungen in Vergessenheit bringen sollte. Man kann die beiden Kirchenväter in diesem Sinne verstehen; aber es fragt sich, ob man es soll.

Hieronymus wird schon einen richtigen Tatbestand erfahren haben, als er über den heidnischen Kult an Paulinus schrieb. Er gibt natürlich nur wieder, was man zu seiner Zeit in Bethlehem über den heidnischen Hain und den dort geübten Kult noch wußte. Es mochten damals schon zwei Menschenalter sein, daß dieser ganze Spuk wohl im Zusammenhang mit den Ehren, die der kaiserliche Hof der Geburtsstätte Christi erwies, verschwunden war, wenn er überhaupt noch bis dahin bestand. Jedenfalls spricht Hieronymus von dem Treiben als von etwas, das früher einmal war, ohne über Beginn und Dauer etwas zu sagen. Sollte der Thamuzhain vielleicht gar nicht am Orte der Geburtsgrotte zu suchen sein, so daß Hieronymus die Wendung vom heidnischen Treiben in der Höhle nur zum Zwecke rhetorischer Wirkung gebraucht hätte, oder daß die Quelle des Kirchenvaters fälschlich in die Höhle verlegte, was anderwärts zu Bethlehem geschah? Bei den seit 1934 vorgenommenen Grabungen unter der Geburtskirche hat man keine Spur eines römischen oder anderen Bauwerkes aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära gefunden, sondern

nur eine Anlage der konstantinischen Zeit (L.H. Vincent, Rev. bibl. 45 [1936] 545 gegen U. Holzmeister, Biblica 16 [1935] 236, der vorschnell einen archäologischen Nachweis des Adonisheiligtums feststellen zu können vermeinte). Das deckt sich gut mit dem, was Origenes erwarten läßt und was Eusebius schreibt. Es spricht aber auch nicht unbedingt gegen Hieronymus, da er nicht sagt, daß im Hain, näherhin über oder um die Geburtsgrotte, ein Tempelhaus gebaut war. Solange man außer der einen kurzen Bemerkung des Hieronymus und ihrer rhetorischen Ausführung durch Paulinus keine weiteren Aufschlüsse über den Thamuzkult zu Bethlehem gewinnt, wird man über seine Verbindung mit der Geburtsgrotte nicht allzuviel sagen können. Sicher aber verdienen die Angaben des Origenes und des Eusebius über die Höhle mehr Beachtung als die des Hieronymus.

Der Bericht des Jakobusevangeliums über die Geburt Jesu ist völlig legendär, aber die Angabe über die Geburtsgrotte könnte auf einer Überlieferung, die man über eine Höhle bei Bethlehem hatte, beruhen. Das dürfte man um so eher annehmen, wenn Justin, der gebürtiger Palästiner ist, in seiner Bemerkung über die Geburtsgrotte nicht vom Jakobusevangelium abhängt, sondern eine damals in Palästina oder vielleicht schon darüber hinaus bekannte Erinnerung vorträgt. Dann hätte nicht erst das Jakobusevangelium die Überlieferung von der Geburtsgrotte ausgelöst, vielmehr wäre diese Überlieferung schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vorhanden gewesen. Das Alter des Jakobusevangeliums ist nur in grober Schätzung anzugeben. Klemens von Alexandrien (Stromata VII 93, 7 [GCS 17, O. Stählin, Leipzig 1909, 66]) setzt es wohl voraus, wenn er sich auf die Erzählung einiger (τινές) beruft, daß Maria nach der Geburt von einer Hebamme als Jungfrau erfunden worden sei (vgl. Jakobusevangelium 19 f). Anderseits offenbart der Verfasser des Jakobusevangeliums eine solche Unkenntnis von den wirklichen jüdischen Verhältnissen und eine derartige Unklarheit über die Geographie von Judäa, daß er sicher nicht aus Palästina stammt und einer zu frühen Zeit angehört. Stil, Inhalt und Anschauungsweise der Schrift lassen etwa an die Mitte des zweiten Jahrhunderts denken (A. Meyer bei Hennecke 85). Wenn dieser Ansatz richtig ist, hat Justin das Jakobusevangelium kaum gekannt. Dann wäre seine Bemerkung über die Geburtsgrotte ein Zeugnis für eine schon vor dieser apokryphen Schrift vorhandene Überlieferung. Solange man aber die Beziehung zwischen Justin und dem legendären Evangelium nicht durchschauen kann, läßt sich auch der wirkliche Wert der Nachricht Justins über die bethlehemitische Höhle nicht abschätzen.

Bisher galt vielfach das angeblich unter Hadrian errichtete Adonisheiligtum als noch früherer Zeuge, daß die Christen etwa in den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts zu Bethlehem eine Geburtsgrotte kannten und verehrten. Aber wie sich gezeigt hat, ist die Nachricht über diese Kultstätte nicht so klar, daß man sich darauf berufen dürfte, um das hohe Alter der Verehrung, die jene Höhle genießt, zu beweisen.

Man kann nach dem heutigen Stand der Dinge in der Frage der Geburtsgrotte keine neuen Ergebnisse vorlegen, aber man kann die Nachrichten sichten und die landläufige Ansicht überprüfen, wie es hier versucht wurde. Es gibt demnach kein Zeugnis für die Geburtsgrotte vor etwa der Mitte des zweiten Jahr-

hunderts; von da ab tauchen Nachrichten über sie in der Literatur auf, während die archäologische Untersuchung des Ortes erst eine Bebauung seit Konstantin ergab. Der ersten ziemlich gut datierbaren Bezeugung bei Justin liegt aber eine Lücke von rund hundertfünfzig Jahren voraus bis hinauf zur Zeit der Geburt Jesu. Die spätere Überlieferung kann den historischen Ort dieses Ereignisses festgehalten haben, und es wäre zu wünschen, daß es so ist. Es besteht aber leider auch die Möglichkeit, daß man erst im Laufe der Zeit eine Höhle bei Bethlehem als diesen Ort ausgab, vielleicht sogar unterm Einfluß des Jakobusevangeliums. Über diese Frühzeit der Geburtsgrotte läßt sich also keine sichere Aussage machen. Wenn aber die Überlieferung eine Bodenhöhle nennt, die somit als Stall gedient haben muß (vgl. die Krippe Lk 2, 7. 12. 16), so würde dieser Umstand keine Schwierigkeit bereiten; denn solche Höhlen als Ställe zu benützen, ist ein für das Morgenland nicht ungewöhnlicher Brauch.

Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tode

(Gesehen im Zusammenhang mit der allgemeinen Auferstehung von den Toten)

Von Bertram Schuler, O.F.M., z. Zt. Füssen

I. Auch die ohne Taufe verstorbenen Kinder werden am Jüngsten Tage von den Toten auferweckt werden.

Von Anfang an war es in der katholischen Kirche unbestrittene Glaubenslehre, daß alle Menschen, Erwachsene und Kinder, Gute und Böse, am Jüngsten Tage von den Toten auferstehen werden, indem ihr Leib durch Gottes Kraft wieder mit ihrer Seele vereinigt wird zu nunmehr unsterblicher Daseinsweise. Christus selbst bezeugte dies ganz ausdrücklich, wenn er sagt: „Es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern liegen, die Stimme des Sohnes Gottes hören und auferstehen werden" (Joh. 5, 28). Er gibt Mat. 22, 31 f. auch den tiefsten Grund an, weshalb die Auferstehung aller Menschen notwendig erfolgen muß: „Gott ist doch kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen." Zwar nennt Christus Gott an dieser Stelle den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs". Er folgert aber daraus nicht etwa bloß, daß Gott seine treuen Diener, wie es besonders die drei Stammväter des israelitischen Volkes gewesen waren, von den Toten auferwecken werde. Vielmehr sagt er ganz allgemein: „Sie werden (nach der Auferstehung von den Toten) weder heiraten noch verheiratet werden, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel" (Mat. XX 22, 30). (Die Berufung auf die drei Patriarchen geschieht anscheinend nur zu dem Zweck, um vor seinen Gesprächspartnern die Identität des „Gottes der Lebendigen" mit dem Gott, an den auch sie glauben, zu betonen).

Bei dieser Zurückweisung der Sadduzäer, welche die Auferstehung von den Toten leugneten, ist zu beachten, daß Christus die Notwendigkeit der Auferstehung aller Menschen aus dem Wesen Gottes selbst ableitet: Weil Gott der wesentlich Seiende, weil er das Leben selbst ist, kann er auch nur Schöpfer von Lebendigen sein. D. h. was der wesentlich lebendige Gott nach seinem Bild und Gleichnis schafft, wie den Menschen, das kann er nur zum Leben erschaffen, zum vollen, unverkürzten Leben, wie es zur Integrität der Natur solcher Wesen, also der Menschen, gehört. Darum kann Gott es unmöglich zulassen, daß die dem Tod unterworfenen Menschen durch den Tod endgültig des vollen Lebens, das zu ihrer Natur gehört, beraubt bleiben. Folglich ist es Gott seinem eigenen Wesen schuldig, daß er alle Toten, Groß und Klein, Getaufte und Ungetaufte, auferweckt zu neuem, unsterblichem Leben. Würde er mit den ohne Taufe im unmündigen Alter gestorbenen Kindern eine Ausnahme machen und sie nicht wie alle übrigen Menschen von den Toten auferwecken, so wäre er nach dem Wort des Herrn wenigstens für sie ein Gott der Toten und nicht der

Lebendigen. Dann hätte auch der hl. Paulus 1 Kor. 15, 22 nicht so allgemein sagen können: „Gleichwie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle belebt werden (vivificabuntur)". Denn dieses Wort gilt doch offenbar von der Wiederherstellung der menschlichen Natur, die durch Adam ohne Ausnahme dem Tod überantwortet wurde, die aber ebenso ohne Ausnahme in Christus wiederhergestellt werden wird durch die Auferstehung.

II. *„Sie werden sein wie die Engel im Himmel."* (Mat. 22, 30)

Auch dieses Wort des Herrn gilt unterschiedslos für alle Auferstandenen. Wie aber die unmittelbar vorausgehenden Worte: „In der Auferstehung werden sie weder heiraten noch verheiratet werden" zeigen, bezieht es sich nicht auf den übernatürlichen Gnadenstand der Auferstandenen, sondern auf deren durch die Wiedervereinigung der unsterblichen Seele mit einem vergeistigten Leib erhöhte, durch die Auferstehung zu ihrer natürlichen Vollendung gebrachte Menschennatur. Das Wort „sie werden sein wie die Engel Gottes im Himmel" besagt mithin, daß die menschliche Natur durch die Auferstehung eine solche Erhöhung und Vollendung erfahren werde, daß sie der Natur der Engel an Vollkommenheit wenn nicht gerade gleich, so doch sehr ähnlich sein werde. Eine solche Erhöhung der Menschennatur, bewirkt durch die Vergeistigung des menschlichen Leibes, ist denn auch gefordert, wenn der durch die Auferstehung geschaffene Zustand der Menschennatur endgültig sein soll. Denn weil die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich ist, müßte die Wiedervereinigung mit einem sterblichen Leibe zu ähnlicher Disharmonie führen, wie sie in unserm irdischen Leben zwischen der unsterblichen, geistigen Seele, und dem sterblichen, grob-materiellen Leibe (ohne besondere Gnade) unvermeidlich ist. Nun haben aber auch die ohne Taufe verstorbenen Kinder wie alle andern Menschen eine unsterbliche Seele. Folglich muß auch ihr Leib bei der Auferstehung vergeistigt, in den Zustand der Unsterblichkeit erhoben werden. Durch diesen vergeistigten, durch Gottes Macht zu seiner natürlichen Vollendung gebrachten Leib wird daher auch die menschliche Natur dieser Kinder der Natur der Engel so stark angenähert, daß auch von ihnen das Wort des Herrn gelten wird: „Sie werden sein wie die Engel Gottes im Himmel."

Diese in der Auferstehung bewirkte Angleichung der menschlichen Natur an diejenige der Engel bringt es auch bei den ohne Taufe gestorbenen Kindern mit sich, daß nach ihrer Auferstehung auch ihre natürliche Erkenntnisfähigkeit derjenigen der Engelnatur ungleich näher stehen wird als unserer jetzigen, an die Sinne unseres sterblichen Leibes gebundenen Erkenntnisweise. Besonders wichtig ist diese Feststellung natürlich bezüglich der Gotteserkenntnis, deren die zur Vollendung erhobene Natur auch der ungetauften Kinder nach der Auferstehung fähig sein wird. Jedenfalls wird diese wenig geringer sein als diejenige, welche die Engel im Augenblick ihrer Erschaffung hatten, da sie sich noch im reinen Naturzustand befanden. Wenn nach allgemeiner Überzeugung der Theologen schon die rein natürliche Gotteserkenntnis der Engel, obwohl auch nur analog wie die unsrige, doch viel tiefer und umfassender war als unsere natürliche Gotteserkenntnis auf Erden jemals sein kann, und wenn der hl. Thomas von Aquin sogar die Ansicht vertritt, daß die natürliche Gotteserkenntnis der Engel nicht eigentlich diskursiv sei, so konnte ich in meinem Buch „Die Gotteslehre als Grundwissenschaft" (Verlag Schöningh.

Würzburg-Paderborn, 1950) eine eindeutigere und genauere Bestimmung von der natürlichen Gotteserkenntnis der Engel geben. Dies wurde dadurch ermöglicht, daß in dem ersten und grundlegenden Abschnitt dieses Buches mit dem Titel „Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis" eine bisher bei keinem Gottesbeweis benützte, auf einer letzten Wesensanalyse alles Endlichen beruhende, uns Menschen und erst recht den Engeln offenstehende Möglichkeit der Gotteserkenntnis aufgezeigt werden konnte.

Die ungleich vollkommenere Erkenntniskraft, welche auch die ungetauften Kinder nach ihrer Auferstehung haben werden, ermöglicht auch eine ungleich tiefere und vollständigere Erfassung der Werte, welche die Erkenntnisgegenstände für das erkennende Subjekt haben, als sie uns Menschen hier auf Erden möglich ist. Damit ist auch der Wille dieser ehemaligen Menschenkinder nach ihrer Auferstehung zu ungleich kraftvollerer und entschiedenerer Stellungnahme allen ihren Erkenntnisgegenständen gegenüber aufgerufen. Denn unmöglich kann ein vernunftbegabtes Wesen bei der bloßen Erkenntnis seiner Gegenstände stehen bleiben. Sobald diese Erkenntnis genügend klar ist, muß es zu ihnen Stellung nehmen; umso notwendiger, je mehr sie einen Wert oder Unwert für es darstellen. Gott gegenüber, der von diesen ehemaligen Menschenkindern mit ähnlicher Klarheit und Bestimmtheit als der schöpferische Urgrund aller endlichen Wesen, als der Wert aller Werte erkannt werden wird, wird ihre Stellungnahme daher schlechthin unausweichlich sein, ähnlich wie es bei den Engeln nach ihrer Erschaffung war. Und sie wird ähnlich endgültig sein wie bei diesen, da ein solcher absoluter Wert, so klar und deutlich erkannt, keine widerrufliche Stellungnahme zuläßt, wie sie uns Menschen wegen unserer so unvollkommenen Erkenntnisweise auch Gott gegenüber natürlich ist. (Vgl. dazu a.a.O. S. 87ff.). — Auch darin also werden die ohne Taufe gestorbenen Kinder den Engeln ähnlich sein, daß sie gleich im Moment ihrer Auferstehung eine für ihre ganze Ewigkeit entscheidende Stellungnahme zu Gott vollziehen werden, wie die Engel dies im Moment ihrer Erschaffung taten und tun mußten. Bis dahin aber, d. i. bis zum Augenblick der Auferweckung von den Toten, ist den ungetauften Kindern eine endgültige und entscheidende Stellungnahme zu Gott unmöglich, weil ihnen die dazu unbedingt nötige Integrität ihrer Menschennatur, damit auch ihres Erkenntnis- und Willensvermögens, fehlt. Bis zum Augenblick ihrer Auferstehung sind sie darum — im „limbus puerorum" — auch nur eines so unvollkommenen Glückes fähig, als dies bei der Verstümmelung ihrer Menschennatur durch den Tod noch möglich ist.

III. Nach dem Heilsplan Gottes sind alle Menschen unbedingt zur übernatürlichen Glückseligkeit des Himmels berufen und bleiben daher unter allen Umständen ihres Lebens und Sterbens dazu berufen.

Innerhalb der katholischen Kirche ist es unbestrittene Lehre, daß Gott die Stammeltern des Menschengeschlechts und mit ihnen alle ihre Nachkommen zu einem übernatürlichen Ziel, zur beseligenden Liebesgemeinschaft mit Gott im Himmel, oder wie man dafür gebräuchlich sagt, zur beseligenden Anschauung Gottes im Himmel, bestimmt hat. Durch die Sünde der Stammeltern, die sich als Erbsünde auf alle ihre Nachkommen fortpflanzte, ging die Möglichkeit, dieses von Gott gesetzte Endziel zu erreichen, für alle Menschen verloren.

Aufgabe der Erlösung, die Gott schon im Paradies verheißen und dann durch Jesus Christus verwirklicht hat, war es, allen Menschen, den Stammeltern samt allen ihren Nachkommen, die verlorene Möglichkeit, ihr ewiges Ziel zu erreichen, wiederzugeben. Daß Gott das ganze Menschengeschlecht ohne Ausnahme erlösen wollte, ist der Beweis dafür, daß er die ursprüngliche Berufung aller Menschen für ihr übernatürliches Endziel trotz aller Sünde aufrecht erhielt.

Würde nun Gott zulassen, daß irgendwelchen Nachkommen Adams die Erreichung des ihnen von Gott gesetzten übernatürlichen Zieles ohne ihre Schuld, etwa durch einen verfrühten Tod, unmöglich gemacht würde, so wären diese Nachkommen Adams von der wesentlichsten Frucht der Erlösung, damit von der Erlösung selbst, wenigstens tatsächlich ausgeschlossen. Die Erlösung wäre praktisch nicht auch für sie geschehen. Das aber käme einem Regiefehler im göttlichen Heilsplan gleich, wenn Gott einerseits alle Menschen zu einem übernatürlichen Ziel bestimmt hätte, wenn er anderseits aber doch physische Ereignisse eintreten ließe, welche die Betroffenen nicht verhindern könnten, durch welche ihnen aber die Möglichkeit genommen würde, das ihnen von demselben Gott gesetzte Endziel zu erreichen. Bliebe aber die Berufung zu einem übernatürlichen Ziel, zur Gotteskindschaft, bestehen, trotz der tatsächlichen Unmöglichkeit, es zu erreichen, so müßte auch für die ohne Taufe gestorbenen Kinder das Wort des hl. Augustinus gelten: „Du hast uns, o Gott, zu dir hin erschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es ruht in dir." Nur daß dieses an sich so tröstliche Wort bezüglich dieser Kinder einen negativen, bedrückenden Sinn annähme. Die Berufung zur Gotteskindschaft wird von Gott ja nicht äußerlich an die Berufenen herangetragen, sondern wird der Seele innerlich eingepflanzt und äußert sich in einem inneren Hingezogensein zu Gott. In den ohne Taufe gestorbenen Kindern müßte daher dieser ewig unerfüllbare Zug zu Gott hin eine ewig unstillbare Sehnsucht nach Gott, den Schmerz tiefster Heimatlosigkeit erzeugen. Umso größer wäre bei ihnen diese schmerzliche Unruhe unstillbarer Sehnsucht nach Gott, als für sie alles weggefallen ist, was uns Menschen hier auf Erden von Gott, unserm Endziel, ablenkt und die gesegnete Unruhe zu ihm hin in uns so wenig aufkommen läßt. Angesichts solcher Lage, in die die ungetauften Kinder durch ihren verfrühten Tod für immer geraten müßten, müßte ein in alle Ewigkeit dauernder „limbus puerorum" wirken wie für die Ewigkeit bestimmte, dann aber von einer Windsbraut zerstörte Wohnungen, die Gott auch diesen Kindern von Anfang an bereitet hatte, indem er auch sie zur übernatürlichen Gotteskindschaft als ihrem Endziel berief. Wäre es mit der Güte und Treue Gottes vereinbar, wenn er eine solche endgültige Durchkreuzung seiner Heilspläne durch physische, unverschuldete Ereignisse, wie es der verfrühte Tod ungetaufter Kinder ist, zuließe?

Folglich, so muß da wohl geschlossen werden, kann Gott nicht zulassen, daß all den Kindern, die noch vor dem Gebrauch der Vernunft und ohne Taufe sterben mußten, allein wegen ihres verfrühten Todes für immer die Möglichkeit genommen werde, ihr ewiges, übernatürliches Ziel dennoch zu erreichen. Wenn sie also durch ihren frühen Tod daran gehindert waren, ihr ewiges Heil schon während ihres Erdendaseins zu wirken, so mußte ihnen diese Möglichkeit nach dem Tod auf andere Weise gegeben werden.

Tatsächlich hat es denn auch seit dem Mittelalter nicht an immer neuen Versuchen gefehlt, über die Limbuslehre der Hochscholastik (Thomas von Aquin!)

hinauszukommen und auch für die ohne Taufe gestorbenen Kinder irgendwie eine Heilsmöglichkeit außerhalb der Taufe aufzuzeigen. Diese mit der Zeit immer häufiger gewordenen Versuche zeigen jedenfalls das eine, daß es in der Theologie schwer hält, sich mit dem Gedanken abzufinden, daß die ohne Taufe gestorbenen Kinder lediglich infolge ihres leiblichen Unglücks aus dem göttlichen, doch für alle Menschen auf die Seligkeit des Himmels abzielenden Heilswillen herausgefallen sein sollen.

Nun ist für alle Vernunftgeschöpfe, von denen wir wissen, für Engel und Menschen, die Erreichung ihres übernatürlichen Endziels an eine vernünftig-freie Entscheidung für Gott geknüpft. Bei den Engeln mußte jeder einzelne für sich diese Entscheidung treffen; für das ganze Menschengeschlecht sollte nach allgemeiner theologischer Überzeugung dessen Stammvater Adam die Entscheidung für Gott treffen. Aber wegen der Sünde Adams muß nun auch jeder einzelne Mensch, soll er zur Anschauung Gottes im Himmel gelangen, für sich persönlich diese Entscheidung vollziehen. Darum müssen auch die ungetauften Kinder nach ihrem Tode die Möglichkeit bekommen, sich für Gott zu entscheiden, damit sie dann doch noch zur Anschauung Gottes im Himmel gelangen können. Diese Möglichkeit wird ihnen denn auch, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt werden konnte, im Augenblick der Auferstehung geboten.

Unter der Voraussetzung, daß der göttliche Heilswille diesen Kindern gegenüber auch nach ihrem Tode aufrecht erhalten bleibt, läßt sich denn auch kein triftiger, der göttlichen Offenbarung entnommener Grund dagegen geltend machen, daß diese Entscheidung auch für diese Kinder, ähnlich wie für die Engel, ein hinreichendes Mittel zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles — ja daß sie das von Gott für sie vorgesehene ordentliche Mittel zur Erreichung dieses Zieles sei. Denn von der sakramentalen Wassertaufe wissen wir nur, daß Christus sie für die noch auf Erden lebenden Menschen eingesetzt hat. Und auch für diese ist sie kein unbedingt notwendiges Mittel zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles, da sie ja auch schon im irdischen Leben durch vernünftig freie Entscheidung für Gott ersetzt werden kann, wo immer die Wassertaufe nicht empfangen werden kann. Wie viel weniger kann dann die Wassertaufe als das unbedingt notwendige Heilsmittel für Wesen wie die hier in Rede stehenden Kinder betrachtet werden, die nie die Möglichkeit hatten, sich taufen zu lassen! Angesichts der kaum zu bestreitenden Tatsache, daß Gott seinen Heilswillen auch für die ohne Taufe gestorbenen Kinder aufrecht erhält, muß man daher den Schluß ziehen, daß ein endgültiges Verbleiben dieser Kinder im bloßen Naturzustand, also im limbus puerorum, noch nach der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag, nicht möglich ist — wenn anders diese Kinder nach der Wiedervereinigung ihres Leibes mit ihrer Seele unausweichlich die Entscheidung für oder gegen Gott treffen werden, an welche der göttliche Heilswille unwiderruflich die Erreichung oder Verfehlung des übernatürlichen Zieles aller zu genügender Gotteserkenntnis gelangter Vernunftwesen geknüpft hat.

Daß man bisher allgemein annahm, die ohne Taufe gestorbenen Kinder müssen für immer im „limbus puerorum" bleiben, wo sie von der beseligenden Liebesgemeinschaft mit Gott im Himmel ausgeschlossen seien, diese Annahme ist doch offenbar nur eine Verlegenheitslösung, entsprungen aus der Meinung,

es fehle diesen Kindern für immer die Möglichkeit, durch eine Entscheidung für Gott die Voraussetzung zu erfüllen, an die Gott für alle Wesen, die vernünftiger Gotteserkenntnis fähig sind, den Eintritt in den Himmel gebunden hat. Diese Meinung ist jedoch weder durch Vernunftgründe genügend bewiesen, noch ist sie eindeutig durch das in der katholischen Kirche lebendige Glaubensbewußtsein gestützt. Wohl ist es katholisches Dogma, daß die Erbsünde schon für sich allein, ohne das Hinzukommen persönlicher Todsünden, vom Himmel ausschließt. Aber dieses Dogma schließt nicht aus, daß die bis zum Tag der allgemeinen Auferstehung von den Toten in den „limbus puerorum" verwiesenen Kinder durch Gottes Macht, durch die Wiedervereinigung ihrer unsterblichen Seele mit einem vergeistigten Leib, im Augenblick ihrer Auferstehung in den Stand gesetzt werden, sich in persönlicher, freier Entscheidung für oder wider Gott zu entscheiden, ähnlich wie dies die Engel im Augenblick ihrer Erschaffung konnten und mußten, und dadurch ähnlich wie diese in den Himmel einzugehen — oder verworfen zu werden.

IV. Moralische Vorbedingungen, die im Augenblick der Entscheidung für oder gegen Gott wirksam werden.

Außer den physischen Vorbedingungen für diese Entscheidung, die in der vollkommenen Aktionsfähigkeit der durch die Auferstehung zu ihrer Vollendung gelangten Menschennatur bestehen und von denen im II. Abschnitt die Rede war, ist noch von den wichtigsten moralischen Vorbedingungen zu sprechen, von denen der Ausgang der den ungetauften Kindern sofort nach ihrer Auferstehung am Jüngsten Tag auferlegten Entscheidung für oder gegen Gott mehr oder minder stark beeinflußt wird oder doch werden kann.

Zunächst ist da hervorzuheben, daß sie nicht moralisch vorbelastet sind durch die Erbsünde, die sie sich im Augenblick ihres Eintritts in das irdische Leben zugezogen hatten. Denn für die nicht von Adam abstammende, sondern von Gott unmittelbar dem von Adam abstammenden Leib einerschaffene unsterbliche Seele der ungetauften Kinder hat die Erbsünde nach der Trennung von diesem Leib nur noch die Wirkung, daß diese Seelen von der Anschauung Gottes, vom Himmel ausgeschlossen sind. Aber auch der bei der Auferstehung von Gott neugeschaffene und mit der unsterblichen Seele dieser Kinder wiedervereinigte Leib ist nunmehr frei von der Erbsünde. Denn was Gott unmittelbar, ohne die Dazwischenkunft sündiger Geschöpfe, erschafft, das kann nicht von Sünde belastet sein. Darum befinden sich die am Ende der Welt mit allen übrigen Menschen auferweckten Kinder im Augenblick ihrer Auferstehung auch in moralischer Hinsicht im Zustand der natura pura; und zwar der zur Unsterblichkeit erhöhten und vollendeten menschlichen Natur, auch hierin ähnlich den Engeln im Augenblick ihrer Erschaffung, vor bestandener Prüfung.

Nach dieser so wichtigen, und zwar günstigen Vorbedingung für die über das endgültige Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder entscheidende Stellungnahme zu Gott sind sodann zu nennen die guten, aber auch die bösen Einflüsse, welche die Seelen dieser Kinder während ihres Erdenlebens, zum Teil schon vom Mutterschoß an, erlitten haben: Einflüsse, die zunächst in ihrer Leibesnatur wirksam wurden, von dieser naturgemäß aber auf die Seele dieser

Kinder übergingen und in ihnen Dispositionen für das Gute oder das Böse schufen. Es ist hier in erster Linie an die von den Eltern erhaltene Erbanlage zu denken mit ihren so zahlreichen, von der noch jungen Erbforschung erst zum Teil entdeckten, das ganze Verhalten und selbst die grundsätzliche moralische Ausrichtung des leibgebundenen Menschen beeinflussenden Erbfaktoren. Infolgedessen ist durchaus damit zu rechnen, daß die Seelen der zur Auferstehung gelangten ungetauften Kinder, trotzdem sie mit einem durch die Erbsünde nicht verderbten Leib vereinigt wurden, für die ein für allemal entscheidende Stellungnahme zu Gott dennoch gewisse günstige oder auch ungünstige moralische Dispositionen mitbringen.

Eindeutig zugunsten der den ungetauft gestorbenen Kindern noch bevorstehenden Entscheidung sind dagegen die Leiden, die sie in ihrem wenn auch kurzen Erdenleben zu ertragen hatten. Dazu rechnen, außer Krankheit und Tod, schon die Behinderung der Kindesseele, namentlich die ihr verliehenen geistigen Fähigkeiten genügend zu entfalten, solang ihr Leib sich noch in embryonalem oder doch noch kindlich unentwickelten Zustand befand. Hinzu kommt die nach dem Tod einsetzende und bis zum Ende der Welt dauernde, wesentliche Behinderung aller seelisch-geistigen Fähigkeiten, welche durch die Trennung der Seele von ihrem Leib bedingt ist. Noch höher darf m. E. wohl die ebenso lang dauernde, ungestillte Gottessehnsucht der im „limbus puerorum" festgehaltenen Seelen veranschlagt werden, welcher sie unserer obigen Ausführung zufolge ausgesetzt sind. All diese Leiden, so dürfen wir zuversichtlich schließen, werden am Tage der Auferstehung für diese Kinder gesegnete Frucht tragen; es wäre doch nicht gut denkbar, daß Gott solche Leiden den Leidträgern nicht zu deren Heil lenkte, indem er ihnen seine erbarmende, helfende Liebe in erhöhtem Maß zuwendete.

Die größte Bedeutung jedoch ist ohne Zweifel der Heilstatsache zuzuschreiben, daß der Gottmensch Jesus Christus das (natürliche und übernatürliche) Haupt der ganzen Menschheit, ja der ganzen Schöpfung ist. Denn dadurch werden alle von irgendeinem menschlichen Wesen erduldeten Leiden auch zu den Leiden dieses Hauptes. Als dessen Leiden aber erlangen sie heilserbittende Kraft, weil sie durch ihn zu priesterlichem Opfer, zu Gottesdienst werden, der auch den Gliedern, durch die der gottmenschliche Hohepriester ihn vollzieht, irgendwie angerechnet wird. (Das überzeugendste Beispiel dafür sind für den gläubigen Christen die Unschuldigen Kinder von Bethlehem — bei denen freilich noch der besondere Umstand hinzukam, daß sie den Tod f ü r Christus erlitten.) Zwar bleibt die Gliedschaft der noch ungerechtfertigten Kinder mit Christus wegen der noch ungetilgten Erbsünde notgedrungen auf der natürlichen Stufe stehen und besitzen ihre Leiden darum auch nicht den übernatürlichen Wert wie bei den getauften Kindern. Gleichwohl bewirkt, so darf man wohl sagen, die Tatsache, auch nur auf solche Weise in Christus gelitten zu haben, daß sie von Gott durch entsprechend vermehrte Beistandsgnaden zu einer Entscheidung für Gott günstig disponiert werden. Darum dürften die Aussichten der ohne Taufe gestorbenen Kinder, nach der Auferstehung von den Toten ihr ewiges, übernatürliches Ziel zu erreichen, gerade unter dieser Rücksicht im allgemeinen günstiger stehen als bei den Engeln. Dabei darf nicht vergessen werden, daß für diese Kinder der Hauptanstoß, der viele Engel zu Fall brachte, nämlich der Stolz, der es nicht über sich bringen wollte, einen „Men-

schensohn" anzubeten und ihm zu dienen, wegfällt. So wird für die ungetauften Kinder bei der Entscheidung eigentlich kein Grund bestehen, sich nicht für Gott zu entscheiden. Darum darf wohl gehofft werden, daß die allermeisten dieser Kinder ihr ewiges Heil erlangen werden und sie im Himmel ähnliche Herrlichkeit genießen werden wie die guten Engel.

Wenn die ohne Taufe verstorbenen Kinder erst nach der Wiedervereinigung ihres Leibes mit ihrer unsterblichen Seele am Tage der allgemeinen Auferstehung ihre Entscheidung für oder gegen Gott und damit über ihr endgültiges Schicksal für die Ewigkeit werden zu fällen haben, dann erhebt sich noch die Frage, ob wir nicht bis dahin fürbittweise, durch Gebet und gute Werke, für diese Kinder solche Beistandsgnaden erwirken können, daß sie sich für Gott entscheiden und dadurch zur beseligenden Anschauung Gottes gelangen — ähnlich wie wir ja den Armen Seelen durch unsere Fürbitten helfen können, daß sie eher von den Peinen des Fegfeuers befreit werden und in den Himmel eingehen können. Ganz ohne Zweifel können wir ja für diese Kinder beten und gute Werke verrichten, solange sie am Leben sind. Denn ebenso lang stehen sie mit Christus als dem natürlichen Haupt der Menschheit, aber auch dem Mittler aller übernatürlichen Gnaden, in Verbindung, so daß durch Christus diesen Kindern zugute kommen kann, was wir für sie tun. (Dieselbe natürliche Gemeinschaft mit dem Gottmenschen Jesus Christus ist doch auch der Grund, weshalb wir auch für alle andern Menschen, die nicht in übernatürlicher Gnadengemeinschaft mit ihm stehen, beten und gute Werke verrichten können.) Diese auf dem Besitz der gleichen, aus Adam stammenden menschlichen Leibesnatur gegründete natürliche Gemeinschaft mit der Menschheit Jesu Christi hört jedoch auf, wenn das Band dieser Gemeinschaft durch den Tod des Leibes zerrissen wird. Damit hört dann auch für uns Menschen die Möglichkeit auf, für die Seelen der ohne Taufe gestorbenen Kinder auf den gleichen Gemeinschaftstitel und darum mit gleicher Wirksamkeit Fürsprache einzulegen wie wir dies zu ihren Lebzeiten tun konnten. Erst recht nicht können wir mit der gleichen Wirksamkeit für sie beten wie für die Armen Seelen. Stehen doch diese auch nach der Trennung vom Leibe in übernatürlicher Gemeinschaft mit Christus. In diesem Unterschied dürfte denn auch der Grund dafür zu suchen sein, daß die innerhalb der katholischen Kirche lebendige Praxis eine Fürbitte für die Seelen der ohne Taufe gestorbenen Kinder nicht kennt.

Eine andere Frage aber ist es, ob durch den Tod der ungetauften Kinder nun alle Gemeinschaftsbande mit ihnen zerrissen sind, so daß wir überhaupt nichts mehr für sie tun können. Diese Frage nun scheint verneint werden zu dürfen. Kann doch durch den vor der Taufe erfolgten Tod dieser Kinder ein letztes Band, das uns mit ihnen verbindet, nicht zerrissen werden. Es ist das die allgemeinste, alle Vernunftgeschöpfe umspannende Gemeinschaft der Gottesfamilie, die durch die Erschaffung aller Vernunftgeschöpfe nach dem Bilde Gottes, durch die Teilnahme an dem einen göttlichen Sein, zustande kommt und naturgemäß zum Heil all derer Vernunftgeschöpfe wirksam ist, die nicht durch Entscheidung gegen Gott diese Gemeinschaft in ihr Gegenteil verkehrt haben. Hierdurch also verbleibt uns (so scheint gefolgert werden zu müssen) ein auch die Seelen der ohne Taufe gestorbenen Kinder noch umspannender Gemeinschaftstitel, für dieselben zu beten; freilich nur in der Hoffnung, daß

Gott mit Rücksicht auf solche Fürbitten solchen Kindern im Augenblick ihrer Auferstehung wirksame Beistandsgnaden für die in diesem Augenblick fällige Entscheidung schenken werde.

V. *Gründe, Kinder nach Möglichkeit nicht ohne Taufe sterben zu lassen.*

1. Die getauften Kinder gelangen mit Sicherheit in den Himmel, während dies nach den obigen Ausführungen bei den ohne Taufe gestorbenen Kindern nicht sicher ist.

2. Die getauften Kinder gelangen nach ihrem Tod sofort in den Genuß der ewigen Seligkeit, die ungetauften aber, auch wenn sie sich für Gott entscheiden, erst am Ende der Welt, bei der allgemeinen Auferstehung von den Toten.

3. Die Seligkeit der getauften Kinder ist größer als die Seligkeit all derer, die ohne Taufe in den Himmel gelangen. Ja auch wohl größer als die der Engel. Nach Mat. 11, 11 ist ja der Geringste im Himmelreich — d. i. der dem Neuen Bund, der Kirche Christi Angehörige — größer als selbst Johannes, der Größte der vom Weibe Geborenen. Der Grund für diese Vorzugsstellung der Getauften allen Ungetauften gegenüber kann nur darin gesehen werden, daß die ungetauften Gerechten, und auch die Engel, nicht zur Kirche Christi als seinem mystischen Leib gehören. Sie stehen daher nicht in so enger Gnadengemeinschaft mit Christus wie die Getauften und haben daher auch nicht in gleich hohem Maß Anteil an den Verdiensten Christi, an seiner Heiligkeit. Darum werden die Getauften auch vor allen andern an der Herrlichkeit des auferstandenen Christus im Himmel Anteil haben.

Aus diesen Gründen folgt, daß es ein schweres Unrecht wäre, ein Kind ohne Taufe sterben zu lassen, wenn die Möglichkeit besteht, ihm dieselbe noch zuvor zu spenden.

Die Kirche als heiliger Raum

Von W. E. Göß mann, Tokyo

1. Der Begriff der Umwandlung

Als einer der wichtigsten Begriffe in der gegenwärtigen heilsgeschichtlich orientierten Theologie erweist sich der Begriff der Umwandlung. Von ihm muß ausgegangen werden, wenn die Kirche Christi in ihrer pneumatischen Wirklichkeit als heiliger Raum erkannt werden soll. Er entspricht dem, was die früheren Kirchenväter unter μεταβολή verstehen. Um den Sinngehalt dieses Begriffs in der heutigen Gedankenwelt erfassen zu können, ist er zunächst gegenüber einem modernen Begriff abzugrenzen, dem der Metamorphose, wie er durch das Denken und Dichten Goethes weithin von Einfluß geworden ist.[1] Die Metamorphose bleibt, insgesamt gesehen, im Bereich des Naturhaften stehen und besagt die organische Umwandlung zu etwas Höherem, in das die vorausliegende Stufe einverwandelt wird. Diese Art der Umwandlung folgt einem inneren Telos, das mehr oder weniger in sich selbst gegründet ist. Die μεταβολή im theologischen Sinne dagegen geht über die Metamorphose hinaus, indem sie am Schöpfungsmäßigen der Welt eine neue Dimension hervorbringt. Zu einfach und in gewisser Hinsicht auch falsch wäre es, wenn man Metamorphose und μεταβολή auf die theologischen Begriffe Natur - Übernatur festlegen wollte. Was bei der Metamorphose im Sinne Goethes fehlt, ist für die μεταβολή bestimmend: Das Eingreifen des personalen Gottes und die personale Antwort im menschlichen Bereich, woraus eine fortwährende, den Menschen umwandelnde Kraft entsteht. Die μεταβολή kann man also als die innermenschliche Wirkung der Offenbarung Gottes bezeichnen. Deshalb entzieht sie sich auch nicht dem Erfahrungsbereich, sondern ist noch stärker erfahrbar als eine im rein Menschlichen verbleibende Metamorphose. So findet man z. B. im Werk Annettes von Droste-Hülshoff keine Metamorphosen dargestellt, sondern die μεταβολή im ausgeprägten christlichen Sinne.[2] Ähnlich wie das Wesen der Person im Erfahrungsbereich des Menschen liegt, aber seinen eigentlichen Ursprung in der Offenbarung Gottes hat, so liegt auch die μεταβολή, die aufs engste mit dem Personalen verknüpft ist, nicht außerhalb der Erfahrung, sondern ist die Mitte christlicher Erfahrung überhaupt.

Als heilsgeschichtlicher Begriff kennzeichnet die μεταβολή die verschiedenen Stufen der Offenbarung. Es sind die seit den frühen Vätern bekannten status der Heilsgeschichte, die in der Sprache des Mittelalters status naturae, status

---

[1]) So finden in der modernen Goethe-Forschung die morphologischen Schriften Goethes immer mehr Beachtung und werden zur Interpretation seines Gesamtwerkes intensiv verwertet.

[2]) Dies ist vor allem an der späten geistlichen Lyrik der Dichterin zu beobachten, vgl. W. Göß mann, Das Schuldproblem im Werk Annettes von Droste-Hülshoff, München 1956.

scripturae, status gratiae und gloriae heißen.[3]) Der gegenwärtigen Theologie kommt es nun zu, die Lehre von den status der Heilsgeschichte in einer neuen Denkweise wieder fruchtbar zu machen.[4]) Auf der Grundlage der μεταβολή kann man in strengem Sinne von einem Fortschritt in der Offenbarung sprechen, der neue Möglichkeiten auftut, zugleich aber neue Begrenzungen gegenüber dem Früheren anzeigt. Wie für den allgemeinen Geschichtsgang, so ist auch für den einzelnen Menschen die μεταβολή das Prinzip der Geschichtlichkeit, da er der jeweiligen Stufe der Heilsgeschichte innerlich zugeordnet ist. Hierdurch erhält das Metaphysische, das in der modernen Philosophie aus dem anthropologischen Ansatzpunkt gewonnen wird, einen unabweisbaren Anspruch von der Heilsgeschichte.

Auf den einzelnen Stufen der Heilsgeschichte ist die μεταβολή von einer verschiedenen inneren Struktur. Die erste Stufe stellt nicht den Anfang einer Entwicklung dar, wie sie etwa in der Metamorphose vom Ei über Raupe und Puppe zum Schmetterling vorliegt; der Begriff der μεταβολή schließt vielmehr die Freiheit des Menschen ein und den in ihr möglichen Abfall von Gott, wie er sich am Anfang der Heilsgeschichte ereignet hat. Diese Stufe ist also geprägt durch ein von den Menschen hervorgerufenes Fernsein Gottes, das aber dennoch nicht einer völligen Heillosigkeit gleicht. Die hier mögliche μεταβολή führt aus dem weltimmanent Mythischen in die Nähe Gottes als des Herrn der Schöpfung. Das Geschichtliche und das Personale ist noch so verhalten, wie es dem Stande der Uroffenbarung gemäß ist. Die zweite Stufe ist die eigentlich geschichtsbildende. Das Naturhafte im kreatürlichen Sinne empfängt durch das personale Eingreifen Gottes seine rein entwicklungsmäßig nicht zu erreichende Vervollkommnung. Wir stehen hier vor dem Geheimnis des israelitischen Volkes und seiner Sendung, aus der heilshaft verstandenen Geschlechterfolge des eigen Volkes sowie der Auseinandersetzung mit den fremden Völkern Gott zu erfahren in seiner Einzigkeit, Treue und Herrschaft. Was sich durch die Anerkennung Gottes, das Vertrauen und den Gehorsam gegen ihn an Abraham und seinen Nachkommen fortwährend ereignet hat, ist die μεταβολή des alttestamentlichen Gottesbundes, die aber nur der erlangen kann, der in diesen Offenbarungsraum hineingenommen ist. Damit tut sich eine Dimension auf, die das kreatürlich Naturhafte nicht zurückdrängt, sondern in die Kraft des Geschichtshaften setzt. Geschichte im streng heilshaften Sinne ist nicht allein bestimmt durch äußere Taten und Erfolge, sondern ist an die Kraft der inneren Umkehr im einzelnen Menschen wie im ganzen Volke gebunden. Zeichen für diese ständig aufgegebene und auf eine Vollendung gerichtete Umkehr zu Gott ist die innergeschichtliche Messiaserwartung. Es geht nicht um eine nur äußere Bezogenheit von Gott und Volk, sondern um die Gotteskraft im Volke, im Menschen selbst. Unter dieser Voraussetzung kann man die dritte große μεταβολή verstehen, die im Alten Testament vorbereitet und in Jesus zum heilshaften Durchbruch gekommen ist. Die Heilsnot der Menschen, die sich in der Spannung von Gottesferne und geschichtlich ergehender Anforderung Gottes erhebt, wendet sich in Jesus dem Christus. Als der Messias und das

[3]) Von den frühen Kirchenvätern sind insbesondere zu nennen Justin, Irenäus und Klemens von Alexandrien. Für das Mittelalter sei verwiesen auf die augustinisch beeinflußte Ständelehre Hugos von St. Viktor und die begrifflich reich entfaltete Bonaventuras.

[4]) Dies geschieht in der Dogmatik von M. Schmaus, die in ihrem anthropologischen Neuansatz als methodisches Prinzip die μεταβολή zur Grundlage hat.

Ziel der alttestamentlichen Erwartung verkündet er das Reich Gottes, das die im Gericht heil gewordene Versammlung der Menschen bedeutet. Das Gericht gehört zur μεταβολή, so wie Abfall und Sünde zur faktischen Weltstruktur gehören. Wie ereignet sich nun in der Geschichte des berufenen Volkes das von Jesus Christus nahe verkündete Reich Gottes? Vorerst ereignet es sich nur an ihm selbst in der großen μεταβολή seines Leidens, Sterbens und Entdecktwerdens. Die Teilhabe und Erwartung dieser letzten μεταβολή konstituiert die Kirche Christi als die Gemeinschaft der an ihn Glaubenden und durch die Sakramente mit ihm Verbundenen. Mit den Stufen der μεταβολή, die an das Fortschreiten der Offenbarung geknüpft sind, hat sich also die Tiefe Gottes aufgetan und damit auch die metaphysische Würde des Menschen. Die Kirche Christi umschließt alle Arten der μεταβολή, die vorausliegenden, wie das Alte Testament sie hütet, und die der jetzigen Heilszeit angemessene als das Ausgestrecktsein auf das Eschaton.

2. Offenbarung und Kultort im Alten Testament

Die kurze Bestimmung des μεταβολή-Begriffes ermöglicht den Zugang zu einem Verständnis der Kirche innerhalb der heilsgeschichtlichen Stufenfolge. Im Alten Testament finden die von der Offenbarung hervorgerufenen Stufen der μεταβολή ihre bleibende Manifestation im Kultischen. Hier wird die durch Gott bewirkte Umwandlung lebendig weitergegeben. Bis zur ersten heilsgeschichtlichen Wende, dem neuen Anfangspunkt in Abraham, entspricht die kultische Beziehung zu Gott ganz der hier möglichen μεταβολή. Gott als dem Schöpfer der menschlichen Bedingungen wird Dank dargebracht. Wohl gibt es einen Ort des Opferns, der Danksagung für die Früchte des Feldes und die Würfe bei der Herde, wie man es an Kain und Abel beobachten kann. Von einem festen heiligen Ort kann man aber auf dieser Stufe der Heilsgeschichte noch nicht sprechen. Die Erde als Wohnland der Menschen ist dort im Geheueren, wo die Segnung der Ernte sichtbar wird. Das Wohnland insgesamt hat noch diese Schöpfungskundigkeit. Wo sie fehlt, ist Gottesferne, was an der Vertreibung Kains vom Wohnlande zu erkennen ist.[5]) Die Besiegelung eines solchen Opferns stellt das Opfer Noes nach der Sintflutkatstrophe dar. Ihm wird durch die Vernichtung der sündhaft mythischen Menschenwelt zum Bewußtsein gebracht, daß die Schöpfung und alle Dinge in ihr in den Händen eines sie erhaltenden Herrn ruht, dem der Mensch dafür Dank und Ehre schuldet. Was Noe bei seinem Opfer erfährt, ist die Gewähr Gottes für die fortan bleibende Treue der Erde. Auf dieser ersten heilsgeschichtlichen Stufe, die am Anfang der Genesis festgehalten ist, stehen noch viele der alten Religionen der Menschheit, sofern sie nicht eine pseudoheilsgeschichtliche Entwicklung mitgemacht haben.[6]) Die kultische Nähe zu Gott, die in den meisten Religionen einen numinosen Charakter angenommen hat, bleibt aber in der Urgeschichte des Alten Testamentes unter den Anspruch klarer, verpflichtender Abhängigkeit und ist nicht einer naturhaften Übermächtigkeit preisgegeben. Ein Ort,

---

[5]) Vgl. dazu P. Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 145f.

[6]) Hier ist vor allem an den Islam zu denken, der sich als eine das Judentum und Christentum transzendierende heilsgeschichtliche Stufe versteht, tatsächlich aber eine Rückentwicklung auf Früheres darstellt.

[7]) Zum Problem des Mythisch-Heiligen und seiner Überwindung vgl. G. Söhngen, Entgötterung der Welt, in: MThZ 6 (1955) 16—21.

der von sich aus Numinoses zum Ausdruck bringt, tritt nicht in den Bereich kultischer Gottesverehrung. Auf der ersten heilsgeschichtlichen Stufe ist also in der von Anfang an gegebenen μεταβολή das innerweltlich Mythische bereits transzendiert.[7])

Die zweite Stufe der Heilsgeschichte läßt gemäß ihres stärker geschichtshaften Charakters eine dreifache Entfaltung des Kultischen wahrnehmen: zum heiligen Ort, zum Zeltheiligtum und zum Tempel. Den Hintergrund dieser Entfaltung bildet die heilsgeschichtliche Verheißung Gottes an Abraham, die in innerem Zusammenhang steht mit der Besitzergreifung des Stammlandes, dem Gott seine besondere Nähe zuwendet. In diesem Lande erscheint er dem dorthin berufenen Abraham. Erstmalig spricht die Heilige Schrift in solcher Weise von einem Erscheinen Gottes, daß damit eine äußere wie innere menschliche Gotteserfahrung verbunden ist. Indem Abraham dem ihm erschienenen Gott einen Altar errichtet, wird der Ort der Theophanie zum Kultort. Seit Gott durch Abraham die Heilsgeschichte im eigentlichen Sinne in Bewegung gebracht hat, gibt es also feste Kultstätten, an denen der Name Gottes angerufen wird. Von Seiten der Menschen ist dies die Antwort auf die Verheißung Gottes.[8]) Die Erfahrung des personal anrufenden Gottes in der Patriarchenzeit ist keine rein innerseelische, sie ergreift vielmehr auch den Ort, an dem sie geschieht. Der Baum oder die Massebe, die an solchen Kultstätten errichtet werden, bedeuten kein Zurücksinken in den altkanaanitischen Baumkult, sondern sind im wesentlichen dazu da, den Ort der Theophanie auf die Dauer zu markieren.[9]) Der Sinn der heiligen Stätte, wie es sie seit Abraham gibt, ist vor allem aus dem Biblischen Bericht über das Bethel-Erlebnis Jakobs zu ersehen: „Fürwahr, Jahwe ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht . . . Wie schaudererregend ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und die Pforte des Himmels." [10]) Diese Worte Jakobs aus seinem Nachsinnen über die ihm zuteil gewordene Gotteserfahrung, in welcher die heilsgeschichtliche Verheißung an Abraham und Isaak auf ihn übertragen wird, bringen zum Ausdruck, daß die heilige Stätte der Ort der Verbindung des sich offenbarenden Gottes mit den Menschen ist. Die Heiligkeit der Stätte ist also gebunden an die heilsgeschichtliche Verheißung. Wenn Jakob nach seinem Traum von der Himmelsleiter diesen Ort als Haus Gottes, als Pforte des Himmels empfindet, so deuten diese räumlichen Bilder für eine örtliche Stätte bereits an, daß der heilige Ort sich zum Raum der Gottgegenwärtigkeit weitet. Das Ausschütten von Öl über einer Massebe unmittelbar im Anschluß an das Erlebnis und die Erbauung eines Altares nach der Rückkehr Jakobs aus der Fremde besiegeln diese Gotteserfahrung. Wie sehr sie auf den personalen Gott angelegt ist, zeigt die Reinigung seiner Sippe von allen mythischen Idolen, bevor er wieder hintritt, um an derselben Stätte den Namen Gottes anzurufen. Die heilige Stätte ist auf dieser zweiten Stufe der Heilsgeschichte nicht mehr nur ein Ort, wo sich der Mensch anhand der Schöpfungskundigkeit in den Dienst Gottes stellt, sie ist vielmehr der Ort, an dem immer wieder mit den Dingen der Schöpfung Antwort gegeben wird auf die besondere heilsgeschichtliche Verheißung.

---

[8]) Vgl. Gen 12, 7; 13, 14—18.

[9]) Vgl. Gen 21, 33.

[10]) Gen 28, 16. 17.

Der Übergang vom Kultort als heilige Stätte zum Zeltheiligtum ist abhängig von der großen Gottesoffenbarung am Sinai, welcher die Berufung des Moses und die Kundgabe des Gottesnamens Jahwe vorausgeht.[11]) Durch die Mitteilung dieses Namens, der sich nicht in einer metaphysischen Seinsaussage erschöpft, sondern die Anwesenheit Gottes bei seinem Volke ausdrückt, wächst das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk einer ersten Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißung entgegen. Der Ort der Erscheinung im Dornbusch, der noch als Fortsetzung der heiligen Stätten der Patriarchenzeit zu verstehen ist, empfängt seine Heiligkeit durch die Gegenwart Gottes: „Tritt nicht näher heran. Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, wohin du getreten bist, ist heiliger Grund." Mit der Kundgabe des Namens Jahwe verbindet sich also nicht etwas völlig Neues, es wird nur von diesem Zeitpunkt an dem Ausdruck „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" eine weitere geschichtsträchtige Prägung verliehen, wenn es fortan heißt: „der Gott, der uns aus Ägypten geführt hat". Die große Gottesoffenbarung am Sinai, die vor dem ganzen Volke erfolgt und im bundesschließenden Opfer kulminiert, findet ihre andauernde Besiegelung in der Einrichtung von Bundeslade und sie umhortendem Zelt. Vom Augenblick des Bundesschlusses an, durch den das israelitische Volk gegenüber den anderen Völkern in seinen geschichtlichen Auftrag eintritt, hat es einen heiligen Raum, an dem Gott sich offenbart und ihm geopfert wird. Die Gegenwart Gottes über der Bundeslade bringt also zum Ausdruck, daß Gott die Mitte des Volkes ist, das Heil derer, die ihm die Treue wahren. Gott hat sich so dem Geschichtsgang seines Volkes in offenkundiger Weise zugeordnet, ohne seine metaphysische Transzendenz aufzugeben. Dem Fortschritt der Offenbarung entsprechend, ist im Zeltheiligtum die heilige Stätte mit dem Opferaltar erhalten geblieben und die Bundeslade als Ort der Gottgegenwärtigkeit hinzugekommen. Im Gegensatz zu den Heiligtümern der Ägypter und Babylonier, die eine Abbildlichkeit des Himmels ausdrücken, ist das heilige Zelt nichts anderes als die Wohnung Gottes in Analogie zur Wohnung der Menschen. Wenn Moses zum Gotteszelt hintrat, um zu beten, dann warf sich das Volk vor dem eigenen Zelteingang nieder.[12]) Daran wird deutlich, daß zwischen den Zeltwohnungen der Israeliten und der Zeltwohnung Gottes eine feste Beziehung besteht. Diese Art der Gottgegenwärtigkeit bringt nicht die Nähe eines Himmels in Numinosität und mythischer Fülle mit sich, sondern sie bringt die geschichtliche Nähe Gottes zu den Menschen. Abbild und Abfall ins Mythische ist dagegen das goldene Kalb. Mit der Offenbarung am Sinai ist der alttestamentliche Kult in seinen Grundzügen ausgebildet. Kult und heiliger Raum gehören zusammen. Aus der Entstehung des Zeltheiligtums ist aber eine Zentralisierung des Kultes noch nicht unbedingt gefordert.[13]) Das Opfer im Zeltheiligtum hat jedoch eine besondere Nähe zum einmaligen bundesschließenden Opfer am Sinai.

Der Unterschied zwischen der Bedeutung von Zeltheiligtum und Tempel ist noch geringer als der des Zeltheiligtums zur heiligen Stätte. Der Tempel ist das steingewordene heilige Zelt und der Kult in ihm die direkte Fortführung der Stiftung vom Sinai. Darüber hinaus wird er Ausdruck für die geschichtliche Situation der Königszeit. Von seiner Erbauung gilt das gleiche wie von

---

[11]) Ex 3, 14.

[12]) Vgl. Ex 33, 8—10.

[13]) Vgl. hierzu P. Heinisch, Das Buch Exodus, Bonn 1934, 161—163.

der Einrichtung des Königtums in Israel: Es ist eine Konzession Gottes an die Schwäche des Volkes, derer sich Gott aber bedient, um die Heilsgeschichte in einer stärker messianischen Ausprägung weiterzuführen. In diesem Sinne verkünden die Propheten den Tempel als Zeichen der kommenden messianischen Heilszeit. Wie der Tempel als heiliger Raum im Alten Testament näherhin verstanden ist, wird aus dem Gebet Salomons zur Tempelweihe offenkundig. In die heilsgeschichtliche Besinnung dieses Gebetes greifen schon philosophische Gedankengänge ein, wenn gefragt wird, wie Gott, den die Himmel der Himmel nicht fassen, auf Erden Wohnung nehmen kann. Ohne dieses Problem lösen zu wollen, spricht das Gebet Salomons vom Tempel als dem Ort, wo das ganze Volk bei all seinen Handlungen und Entschlüssen in Gott seinen Mittelpunkt hat. Die Tiefenausrichtung des Tempels von Vorhalle, Heiligem und Allerheiligstem[14]) drückt in seiner konkreten Gestalt eine religiöse Haltung aus, die einerseits von großer Ehrfurcht zeugt, andererseits aber das Zurückgedrängtsein Gottes in eine ihm nicht gemäße Ferne versinnbildet. Wenn vom salomonischen Tempel noch ausdrücklich gesagt wird, daß die Herrlichkeit Gottes ihn erfüllte, so erhält der nachexilische Tempel, in dem die Bundeslade fehlt, nur mehr seine Bestätigung von den Propheten. Man kann also bis zum späteren prunkvollen Umbau des Herodes fortlaufend beobachten, wie Gott sich der oft entheiligten Stätte seiner Gegenwart mehr und mehr entzieht. Dem Tempel, der auf Grund seiner äußeren Struktur leicht auf die Ebene heidnischer Tempel hätte abfallen und nicht mehr die Einmaligkeit der Offenbarung Gottes bewahren können, wird durch den mit echter μεταβολή verbundenen Anspruch der Propheten in seiner heilsgeschichtlichen Sinnerfüllung gehalten. In ihrem ethisch religiösen Anspruch, wie er beim Abfall des Volkes, der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels erhoben wird, ringen die Propheten gegen das bloß dinghafte Verständnis von Opfer und heiliger Stätte. So bereiten sie die auf die tiefste Dimension des Innermenschlichen angelegte dritte Stufe der Heilsgeschichte, die nicht mehr im Tempel ihren heiligen Raum hat, sondern in Jesus Christus dem Heiligen Gottes selbst.

3. Jesus der Heilige Gottes

Die Umwandlung, die in Jesus Christus geschehen und zur heilsgeschichtlichen Grundlage für die Kirche geworden ist, bringt gegenüber der vorausliegenden Stufe etwas entscheidend Neues. Der Tempel als der bisherige kultische Mittelpunkt wird überwunden, und seine das Volk unter Gott sammelnde Kraft geht an die Eucharistie feiernde Kirche über. Dieser heilsgeschichtliche Wandel läßt sich am Verhältnis Jesu zum Tempel aufweisen. Jesus achtet den Tempel als den heiligen Raum, wo Gott entsprechend der alttestamentlichen Offenbarung die gebührende Verehrung zu geben ist. Schon die Begebenheit, die im Lukasevangelium über den Zwölfjährigen berichtet wird, zeigt dessen Verbundensein mit diesem Heiligtum als dem Hause seines Vaters. Das aufschlußreichste Ereignis für die Stellung Jesu zum Tempel bildet die Tempelreinigung. Hiermit begibt er sich in den Auftrag der Propheten, für das Haus des Herrn zu eifern. Die Autorität zu dieser Handlung, die kein Eingreifen in

[14]) Die näheren Einzelheiten über die Anlage von Zelt und Tempel siehe bei F. Nötscher, Biblische Altertumskunde, Bonn 1940, 270—303.

den bestehenden Kult bedeutet, sondern ein Einschreiten gegen jede Entweihung der Gott geheiligten Stätte, nimmt er aus seinem Messiasbewußtsein.[15]) Seine Autorität als Messias hebt ihn aber zugleich über den Tempel hinaus, so daß er im Zusammenhang mit der Sabbatfrage seine Überlegenheit über das im Tempel zum Ausdruck kommende Heilige aussprechen kann: „Ich sage euch aber, hier ist noch Größeres als der Tempel."[16]) Nicht nur von den Synoptikern, sondern in noch vertiefendem Sinne wird von Johannes die Beziehung Jesu zum Tempel dargestellt, wenn Jesus das Tempelsein für sich selbst in Anspruch nimmt. „Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten ... Er meinte aber den Tempel seines Leibes."[17]) Die Bezeichnung seines Leibes als Tempel ist nicht nur eine gleichnishafte Aussage, sie hat ihre dogmatische Fundierung in der johanneischen Auffassung von der Inkarnation des Logos. Diese das Messiasbewußtsein Christi metaphysisch begründende, personale Wirklichkeit bringt das grundlegend Neue im Verständnis des heiligen Raumes. Nicht der Tempel ist mehr der heilige Raum, Jesus ist es selbst für die Zeit seines irdischen Heilswirkens. Heiliger Raum im christlichen Sinne ist daher nicht mehr etwas dinghaft Räumliches, dem die Gegenwart Gottes nahe ist, sondern etwas ganz und gar Personales, eine innere pneumatische Wirklichkeit. So gilt zunächst allein von Jesus, daß er der Heilige Gottes ist. Dies wird wiederum im Johannesevangelium besonders deutlich. Nicht mehr der Tempel, das in Gott begründete Heiligtum der Juden, ist von Christus an der Ort des Heiles, sondern er selbst ist das alle Gottbezogenheit der bisherigen Offenbarungsstufen erfüllende Heil. Wie von ihm das Heil ausgeht, zeigen seine Worte beim Laubhüttenfest anläßlich des an das Quellwunder in der Wüste erinnernden Wasserschöpfens aus dem Teiche Siloa: „Wer Durst hat, soll zu mir kommen und trinken. Aus dem Innern des an mich Glaubenden werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen."[18]) Jesus bezieht den Ritus des Wasserschöpfens nicht wie die Juden zurück auf das Tun des Moses, sondern auf sich selbst. Da er in der Kraft des Logos der Messias ist, transzendiert er das Heiligtum der Juden und wird selbst die sakramentale Kraft für alle, die an ihn glauben. So ist die heilsgeschichtliche Sendung des Tempels nicht nur in Christus zur messianischen Erfüllung gelangt und damit aufgehoben, der Tempel wird vielmehr zur Manifestation des Abfalls der Juden.[19]) Im Unglauben des Judentums liegt deshalb auch der innere Grund für die Verheißung der Zerstörung des Tempels. Sie bedeutet sowohl die Ablösung der alttestamentlichen Heilszeit durch Christus, als auch die augenscheinliche Versinnbildlichung für den Unglauben der Juden. Von diesem heilsgeschichtlichen Hintergrund aus muß auch das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Christi verstanden werden.[20]) Hatte für die Zeit seines irdischen Heilswirkens der Kult im Tem-

---

[15]) Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1950, 168: „Indem er sich über diese (die verantwortliche Tempelbehörde) hinwegsetzt und kraft eigener Vollmacht handelt, offenbart er sich als der Messias, und darum paßt die Szene gut in die Situation, in der Markus sie berichtet, in dieletzte Zeit seines öffentlichen Auftretens, da ihm an der Wahrung seines Messiasgeheimnisses vor den Juden nicht mehr gelegen war."

[16]) Matth 12, 6.

[17]) Joh 2, 19—21.

[18]) Joh 7, 37. 38.

[19]) Vgl. besonders Joh 10, 23—31.

[20]) Matth 27, 51; Mk 15, 38; Luk 23, 45.

pel noch einen legitimen Bestand, so verliert er seine Dignität und Heiligkeit von dem Augenblick an, wo sich im Tode Christi das Opfer des Neuen Bundes ereignet. Wie von den verschiedenen Graden des alttestamentlichen Opfers der jeweils entsprechende heilige Raum konstituiert wurde, so leitet sich vom Opfer Christi das Wesen des christlichen heiligen Raumes her. Im Tode Christi und seiner durch Gott erfolgenden Erhöhung wird seine Heiligkeit in einer für die Menschen wirksamen Weise offenbar. Sofern an ihm die umgewandelte menschliche Existenz im Reiche Gottes in Erscheinung tritt, erschließt sich ein neuer heiliger Raum. Durch die Teilnahme an der Existenzweise des erhöhten Herrn werden die Menschen selbst im pneumatischen Sinn heiliger Raum. Von dieser Wirklichkeit spricht Paulus im 1. Korintherbrief: „Wißt ihr denn nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes zugrunde richtet; so wird Gott ihn zugrunde richten. Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr".[21]) Im Pneuma Christi sind die mit ihm Verbundenen, wie zuvor Christus allein, Tempel Gottes, jeder für sich. Alle Christen aber bilden insgesamt auf Grund dieses Pneumas mit Christus zusammen einen großen geistigen Tempel, wovon der 1. Petrusbrief spricht: „Schließt euch ihm an, dem lebendigen Stein, der von den Menschen zwar verworfen, bei Gott jedoch kostbar ist und auserlesen; laßt euch als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Tempel, zu einem heiligen Priestertum, um durch Jesus Christus geistige, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen."[22]) Diese durch Glauben und Taufe in den Christen lebendige Heiligkeit gewinnt ihre Manifestation in der Feier der Eucharistie, in der die μεταβολή von Tod und Erhöhung Christi fortzeugend geschieht. So entsteht heiliger Raum unter den Menschen im Sinne der Erfahrung der neuen, durch Christus errungenen Existenzweise. Diese kultische Heiligkeit der Christusgemeinde ist am dichtesten zu greifen im Hebräerbrief. Hier sind nicht jüdische Relikte ins Christliche transponiert, sondern am Jüdisch-Kultischen ist die μεταβολή zum Christlich-Kultischen aufgezeigt. Opfer und heiliger Raum werden aus der alttestamentlichen Vorgegebenheit in die christliche Wirklichkeit übergeleitet, sofern Christus als der einzige Hohepriester erscheint, der durch sein einmaliges Opfer wahrhaft den Zugang zur Gegenwart Gottes eröffnet und den in diesen Kult einbezogenen Menschen die wahre Heiligkeit verliehen hat.[23]) Dies will im wesentlichen die in platonisch-philonische Begrifflichkeit gebrachte Unterscheidung besagen, daß erst Christus zu dem eigentlichen Heiligtum im Himmel geführt hat, was das irdische, nur abbildliche Heiligtum noch nicht vermochte. Das Christliche erweist sich also gegenüber dem Jüdischen in einer letzten, nicht mehr zu überbietenden Endgültigkeit. Während im Hebräerbrief noch in der Bildhaftigkeit des alttestamentlichen Kultes um die in Christus erfolgende μεταβολή gerungen wird, ist in der Apokalypse das Verständnis des christlichen heiligen Raumes bereits davon abgesetzt, indem von der eschatologischen Versammlung der Menschen im himmlischen Jerusalem gesagt wird, daß sie keines Tempels mehr bedürfen, da Gott und das Lamm ihr Tempel sind. Durch die Erfüllung der Heilsgeschichte in Christus tritt Gott am Ende der Geschichte voll in die

---

[21]) 3, 16. 17.

[22]) 2, 4. 5.

[23]) Eine theologische Deutung des Hebräerbriefs vom Ansatz des Kultischen aus gibt F. J. Schierse, Verheißung und Heilserfüllung, München 1955.

Gegenwart des zur Erhöhung gelangten Menschengeschlechtes. Die personal-pneumatische Teilhabe an dieser Existenzweise in der Gegenwart Gottes, wie sie bei dem der Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn aufgetragenen Begehen der Eucharistie schon jetzt erfahrbar wird, bildet die Grundlage dafür, daß die Kirche in dieser Welt heiliger Raum ist.

4. Kirche und Kirchenraum

Die in Christus zur heilsgeschichtlichen Erfüllung kommende Entwicklung des alttestamentlichen heiligen Raumes hat gezeigt, daß in der Kirche Christi die Wirklichkeit des heiligen Raumes eine wesenhaft pneumatische ist. Hierdurch unterscheidet sich grundsätzlich das christliche vom heidnischen wie jüdischen Verständnis des heiligen Raumes. In den Zeugnissen der Urkirche kommt dieser Sachverhalt aufs klarste zum Ausdruck. Wenn auch die ersten Christen am Wortgottesdienst des Tempels und der Synagogen zuerst noch teilnehmen, so distanzieren sie sich doch vom jüdischen Opferkult, an dessen Stelle sie in der Eucharistie das Vermächtnis des Herrn feiern. So stoßen wir in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen auf die im Pneuma Christi versammelten Hausgemeinden. Von einem heiligen Raum und Altar im dinghaften Sinne ist das Bewußtsein der Christen noch weit entfernt. Sie selbst verstehen sich als der Tempel Gottes und der Altar ihres Opfers. So schreibt der hl. Ignatius von Antiochien an die Epheser: „Wenn jemand nicht zum θυσιαστήριον gehört, so wird er des Brotes Gottes beraubt,“ [24]) und an die Trallianer schreibt er: „Wer im θυσιαστήριον ist, der ist rein.“ [25]) Dieser pneumatischen Auffassung von der Gemeinde als Altar entspricht die Erfahrung der Eucharistie als μεταβολή, wie sie uns bei Justin dem Märtyrer bezeugt ist: „So sind wir unterwiesen, daß die durch ein von Ihm herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Speise, mit der unser Fleisch und Blut zur Umwandlung (κατὰ μεταβολήν) genährt wird, Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus sei.“ [26]) Wie sehr sich das christliche Selbstverständnis als ein rein pneumatisches von den religiösen Gegebenheiten der Heiden unterscheidet, zeigen besonders die Ausführungen des Origenes. In seiner Schrift gegen Celsus stellt er den heidnischen εἴκονες, βωμοί und ναοί die christlichen gegenüber: den Menschen als Abbild des Schöpfers den heidnischen Götterbildern, die Christen insgesamt, da ihnen das Pneuma Christi innewohnt, den heidnischen Altären, den heidnischen Tempeln aber stellt er die Leiber der Christen gegenüber, die nach Paulus Tempel Gottes sind. Die Stelle gipfelt in dem Satz: „Von allen diesen genannten Tempeln ist der größte und erhabenste der heilige und reine Leib unseres Erlösers Jesus Christus.“ [27]) Diese Gedanken des Origenes sind der genaue Ausdruck dessen, was im Neuen Testament über das Wesen des heiligen Raumes als das in Christus begründete Neue sichtbar wird. Wie die angeführten Zitate schon zeigen, sind in der Vätertheologie für die Betrachtung des christlichen heiligen Raumes zwei Begriffe von entscheidender Bedeutung: ἐκκλησία und θυσιαστήριον. Sie zielen auf die gleiche Wirklichkeit, nur meint ἐκκλησία stärker die Gemeinschaft der Gläubigen als

---

[24]) PGr 5, 649.

[25]) PGr 5, 680.

[26]) Apol. I, PGr 6, 428.

[27]) PGr 11, 1545.

solche, während θυσιαστήριον mehr das Tätigsein dieser Gemeinschaft im Opfer besagt. Das pneumatische Selbstverständnis der Kirche als θυσιαστήριον, das die einmal geschehene θυσία Christi in sich birgt, bleibt das für die heilsgeschichtliche Stufe bis zum Eschaton gültige. Nur von ihm aus kann man die allmählich entstehende Anerkennung eines dinghaften heiligen Raumes und Altares erklären. Sie sind nichts anderes als der Abglanz der inneren Heiligkeit der Christusgemeinde. Diese pneumatische Wirklichkeit kann sich im Dinghaften manifestieren, weil der Mensch nicht ein bloßes Geistwesen, sondern leibhaft ist und in seiner leiblich-geistigen Einheit vom Christuspneuma durchwaltet wird. Rein historisch gesehen, führt nicht nur die Trennung von Eucharistie und Agape zum dinghaften heiligen Raum und Altar, sondern vor allem auch das im Bewußtsein der Christen immer stärkere Hervortreten des Opfers Christi. Hierdurch rückt das Altarsein im pneumatischen Sinne mehr auf die Seite Christi, und das Kirchesein gewinnt den Charakter des Tragenden und Aufnehmenden für das Opfer Christi. Was anfangs als Einheit gedacht war, stellt sich jetzt in seiner Beziehung zueinander dar. So spricht schon Cyprian ganz konkret von dem durch den dinghaften Altar repräsentierten sacrificium Christi: „Der Feind des Altares, der Rebell gegen das sacrificium Christi, verachtet die Bischöfe, verläßt die Priester Gottes und wagt es, einen anderen Altar aufzustellen, mit unerlaubten Worten ein anderes Gebet zu halten, das wahre Herrenopfer (hostia) durch falsche sacrificia zu entweihen."[28] Wie sehr aber noch bei Anerkennung von ἐκκλησία und θυσιαστήριον im dinghaften Sinne das pneumatilche Verständnis allein bestimmend bleibt, kann man daraus erkennen, daß die Kirchenväter in ihrer Auseinandersetzung mit dem Heidentum und Judentum die Existenz eines dinghaften christlichen Altares und heiligen Raumes geradezu leugnen, um eine Gleichsetzung mit den entsprechenden außerchristlichen Gegebenheiten zu vermeiden und die Andersartigkeit des Christlichen zu wahren. So schreibt Klemens von Alexandrien in einer Zeit, als längst dinghafte Altäre bezeugt sind: „Unser irdisches θυσιαστήριον ist die Versammlung derer, die dem Gebet obliegen."[29] Die dinghafte Heiligkeit von Altar und Gotteshaus kann also nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirchenväter nur aus der personal-pneumatischen hergeleitet werden. So bedeutet auch der Gedanke der Kirchweihe, wie er zuerst greifbar ist, nichts anderes als das Zustandekommen dieser Abbildlichkeit des Pneumatischen im Dinghaften. Es wurde ursprünglich nicht wie im heutigen, aus dem Mittelalter stammenden Kirchweihritus der Kirchenraum und Altar durch bestimmte Riten für die erste Eucharistiefeier geweiht, sondern durch die Eucharistiefeier selbst als Konkretisierung von θυσιαστήριον und ἐκκλησία im pneumatischen Sinne empfing das Dinghafte seine Heiligung, die es für die Dauer dem Dienst am Kultischen vorbehielt.[30] Entsprechend der aus dem Pneumatischen auf das Dinghafte übergehenden Heiligkeit gewinnt dieses selbst wiederum einen aus dem Schöpfungsmäßigen kommenden Anspruch auf Vollkommenheit, wie er in der sakralen Kunst erfüllt werden kann. Hierdurch kann die dinghafte Heiligkeit in eine besondere Zeichenhaftigkeit

---

[28]) De Unitate Ecclesiae Cap. 17 PL 4, 529.

[29]) Stromata VII, 6, PGr 9, 444; Wie die pneumatische Auffassung vom heiligen Raum in der Ekklesiologie des hl. Augustinus vorliegt, siehe bei J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes, München 1954.

[30]) Vgl. hierzu D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe, München 1909.

treten. In der Väterzeit wird also die in Christus errungene neue Wirklichkeit, daß heiliger Raum etwas wesenhaft Pneumatisches und in das Eschaton Weisendes ist, streng bewahrt und bei der theologischen Aneignung dieses Sachverhaltes die Erkenntnis einer dinghaften Heiligkeit gewonnen, die nichts mit außer- und vorchristlichen heiligen Stätten gemeinsam hat, sondern ganz im Dienst des Pneumatischen steht. Je tiefer verstanden wird, daß die Kirche heiliger Raum in dieser Welt ist, desto mehr wird erkannt, daß sie in der Kraft der Umwandlung steht, die durch Christus geschehen ist und im Reiche Gottes voll offenbar wird.

Buchbesprechungen

Gross, Heinrich, *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament* (=Bonner Biblische Beiträge 6), Bonn (Hanstein) 1953, 157 S.

Gross hat in seiner Bonner Dissertation ein Thema behandelt, das in seinem Zusammenhang mit der Idee der „Königsherrschaft Gottes" von „maßgebender Bedeutung für das Verständnis des AT wie des NT" ist (Einleitung). In einem ersten Abschnitt spricht er über den Begriff der Weltherrschaft = Wh. (Umfang und Art der Wh.), in einem zweiten über das Erscheinungsbild der Wh.: Jahwe als Allherr und König, Weltrichter, Krieger und Kriegsherr, Friedensherrscher, das Volk Israel, der König und der Messias als „David redivivus", „Ebed Jahwe" und „Menschensohn" sind Träger der Wh. Die Wh. gewinnt Gestalt und Form im Reich, das in seiner geschichtlichen Entwicklung und in der Vollendung der eschatologischen Zukunft aufgezeigt wird. Schließlich wird noch über die Begründung und das Ziel der Wh. gesprochen. In einem dritten Abschnitt behandelt der Verf. das Verhältnis der religiösen zur politischen Wh. und zwar den Ursprung der atl. Wh.-Idee und die irdische Wh. als Hintergrund und Gegensatz zur religiösen Wh. (Stellung des AT zu den zeitgenössischen Weltreichen und Ansatzpunkte für eine israelitische Hoffnung auf die politische Wh.).

Die Bearbeitung des Themas war leicht und auch zugleich schwer, weil über die einzelnen Probleme schon viele Schriften und Aufsätze erschienen sind (so über Jahwe als König und Kriegsherr, über den Messias als „David redivivus", „Ebed Jahwe" und „Menschensohn" usw.). Dazu kommt noch, daß J. H. Kraus erst 1951 sein Buch über die Königsherrschaft im AT geschrieben hat, das vielfach über die gleichen Ideen spricht. So bestand die Aufgabe des Verf. darin, alle Stellen, die die Wh. zum Inhalt haben, zu sammeln und zu erklären und dann die vielen Arbeiten einzusehen und kritisch zu deren Äußerung über die Wh. Stellung zu nehmen. Dies ist in umfassender Weise geschehen. Dabei war es nicht zu vermeiden, daß manche Ausführungen niedergeschrieben wurden, die man in den Kommentaren zu den betreffenden Stellen oder in den einschlägigen Arbeiten auch lesen kann (von größeren und kleineren Zitaten macht G. etwas zu ausgiebig Gebrauch). Die gesamte Literatur ist eingearbeitet; nur selten vermißt man einen Hinweis, so S. 53 zu „Jahwe sebā'ot" die Monographie von Wambacq, L'épithète divine Jahvé Sebā'ot, Paris 1947 und den Aufsatz von Eissfeldt, Jahwe Zebaoth, in Miscellanea Academica Berolinensia 1950. Gerade Eissfeldt hätte gute Dienste geleistet, da er Jahwe sebā'ot als Inhaber aller „Mächtigkeit" deutet. Die Aufteilung in Träger der Wh. und Reich zwingt zu Wiederholungen, vgl. S. 63 f. und 126, wo über den einzelnen Menschen als Träger der Wh. gesprochen wird (diese Vorstellung hätte in einem eigenen Absatz behandelt werden müssen und gehört nicht zum Titel „Das Volk Israel"; ähnlich ist der im gleichen Zusammenhang S. 64 besprochene Text Gen. 10, 8—12 ein Fremdkörper).

Die Darstellung ist sehr übersichtlich und verständlich; nur manchmal hätte man eine andere Übersetzung und Formulierung gewünscht, z. B. S. 58: Jahwe der König der Ehre (besser: Jahwe „der König der Herrlichkeit" oder „der glorreiche König" als Wiedergabe von Ps. 24, 8) oder S. 142: Jes wird über Ägypten viel milder geurteilt als über Assur (verständlicher: Jesaias urteilt über Ägypten . . .).

Würzburg J. Ziegler

P. Gabiele da Maggiora, *Vocabolario etiopico — italiano — latino ad uso dei principianti, Asmara* (Scuola tipografica franzescana) 1953, 582 S.

Jeder Freund der äthiopischen Literatur, auch der Textkritiker, der den Altäthiopen als wertvollen Zeugen unter den Tochterübersetzungen der Septuaginta schätzt, ist auf die äthiopischen Vokabularien und Wörterbücher angewiesen. Es war ihm deshalb willkommen, daß Dillmanns Chrestomathia aetiopica mit ihrem wertvollen Glossarium von 1866 vor fünf Jahren 1950 neu herausgegeben wurde und jetzt auch, gleichsam als Jubiläumsausgabe das vor 100 Jahren erschienene große Lexikon von Dillmann wieder vorgelegt wurde. Gerade dieses ausgezeichnete Lexikon ist für jeden Fachmann unentbehrlich. Aber auch das vorliegende Wörterbuch, das, wie der Titel sagt, nur „für Anfänger" ausgearbeitet wurde, wird der

Wissenschaftler nicht verschmähen. Gewiß wird er verschiedene Vokabeln umsonst suchen (so hamug Jer. 2, 18 oder balanon Jub. 32, 37), aber oftmals leistet es ihm erwünschte Hilfe. Jedenfalls wird das Werk des fleißigen Kapuzinermissionärs eine äußerst wertvolle Hilfe den jungen Missionaren in Abessinien sein.

Die Anlage ist sehr praktisch und deshalb das Nachschlagen sehr erleichtert, da die abgeleiteten Wörter nicht beim Grundwort aufgeführt sind, sondern nach der Folge des Alphabets; so ist z. B. halāwi 1. essenziale 2. vivente eigens genannt mit Verweis auf das Grundwort halawa. Weiterhin sind die Wörter nach der Reihenfolge des zweiten Vokales in folgender Weise aufgezählt: hā, hū, hī, hā, hē, hē, ho; auch dies ist wohltuend. Leider sind viele Druckfehler stehen geblieben, aber sie mindern nicht den Wert des Werkes.

Würzburg J. Ziegler

K e r r i g a n, Alexander O.F.M., *St. Cyril of Alexandria,* Interpreter of the Old Testament (= Analecta Biblica 2), Roma (Pontificio Istituto Biblico) 1952, XXXIX und 488 S.

Die Geschichte der patristischen Exegese ist noch nicht genügend erforscht. Deshalb wird das Werk von K. freudig begrüßt.

Cyrill von Alexandrien hat in umfassender Weise bei seinen Schriften das A. T. zugrundegelegt; von seinen Kommentaren sind zum A. T. die Erklärung des Isaias und des Dodekapropheton erhalten. So hatte K. ein weites Feld zu bearbeiten. Dies hat er in erschöpfender Weise getan. Im ersten Teil spricht der Verf. über die grundlegenden Begriffe (der wörtliche und der geistige Sinn der Hl. Schrift im System des Cyrill) und in einem zweiten Teil über die eigentliche Schriftdeutung, die mit vielen konkreten Beispielen der Cyrillschen exegetischen Methode belegt ist. Klar sind die Quellen aufgezeigt (Origenes u. a., unter den lateinischen Vätern namentlich Hieronymus). Manche Eigenheiten sind bemerkenswert, so die Neigung Cyrills, in der Hl. Schrift Hinweise auf das Römerreich zu sehen: „Indeed, a factor of his exegesis, that piques curiosity, is his inclination to discover references to Roman rule in prophetic texts" (S. 339).

Die einschlägige Literatur ist fleißig zitiert (das Schriftenverzeichnis, das nur die Select Bibliography nennt, umfaßt S. XVII—XXXIX). Für die Untersuchung der Textform der Cyrillschen Bibel haben ihm die Textausgaben der Großen Göttinger Septuaginta wertvolle Dienste geleistet. Nützlich wäre auch der Aufsatz „Der Bibeltext des Cyrill von Alexandrien zu den zwölf kleinen Propheten in den Druck-Ausgaben" (in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1943, S. 400—412) gewesen, der dem Verf. entgangen zu sein scheint.

Würzburg J. Ziegler

Echter-Bibel. Das Alte Testament. Würzburg (Echter-Verlag).

9. Lieferung: J u n k e r, Hubert, *Genesis.* 1952. DM 4,80.
13. Lieferung: J u n k e r, Hubert, *Das Buch Job* — H a m p Vinzenz, *Sirach.* 1952. DM 7,50.
14. Lieferung: S c h n e i d e r, Heinrich, *Exodus. Leviticus. Numeri* — J u n k e r, Hubert, *Deuteronominum.* 1952. DM 11,40.

Von allen hier zur Besprechung vorliegenden Lieferungen der Echter-Bibel kann gesagt werden, daß sie den biblischen Text wortgetreu übertragen. In den Anmerkungen ist überall der neueste Stand der Kenntnis geboten und in gedrängter Kürze all das gesagt, was zu einem möglichst genauen Verständnis der Gedanken des Verfassers hinführen kann. Zu den einzelnen Lieferungen sei folgendes bemerkt:

Die Genesis enthält in ihren „Urgeschichten" Abschnitte, die für viele Leser das große Problem des Alten Testamentes bilden. Nach Junker liegt ihnen folgender Gedankengang zugrunde: Sie berichten zunächst von der Erschaffung der Welt und des Menschen und geben damit die Begründung für die göttliche Weltherrschaft. Der Mensch sucht sich ihr zu entziehen. Doch die Sünde stürzt ihn ins Unglück. Die beiden Geschlechterreihen der Kainiten und Setiten zeigen das Nebeneinander des Bösen und des Guten, wobei das Böse allmählich das Übergewicht und schließlich die Alleinherrschaft erlangte. Die Folge war die Vernichtung der Menschheit durch die Flut. Aus der Nachkommenschaft des einen Geretteten sollte eine neue Menschheit hervorgehen. Als auch sie entartete, beschloß Gott durch die Auserwählung Abrahams wenigstens e i n Volk zu erhalten und heranzuziehen, das seinen Herrschaftsanspruch anerkennen würde und daher geeignet wäre, als Werkzeug des göttlichen Heilswillens zu dienen. Dem Verfasser kam es also darauf an, in großen Zügen die heilsgeschichtliche Entwicklung darzulegen, die zur Auserwählung Israels führte. Dies geschieht an Hand von Erzählungen, die auf uralter Menschheitsüberlieferung beruhen und den Vorgang im wesentlichen richtig, wenn auch in volkstümlicher Darstellung und Ausgestaltung wiedergeben. Der inspi-

rierte Verfasser konnte sich ihrer bedienen, da sie sich mit seinen religiösen Absichten decken. Das bedeutet aber nicht, daß er auch für die Wahrheit jener Einzelheiten der volkstümlichen Ausgestaltung (Zahl der Geschlechter, Altersangaben in den verschiedenen Stammbäumen, Bemerkungen über die Größe der Arche und die Dauer der Flut) eintreten würde, die er zwar mitübernahm, die aber in keinem notwendigen Zusammenhang zu seinen religiösen Lehrabsichten stehen. Man wird zugeben, daß auf diese Weise ein Standpunkt gewonnen ist, bei dem in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche die Geschichtlichkeit der grundlegenden Tatsachen der Urgeschichte festgehalten und zugleich die literarische Eigenart dieser Erzählungen voll berücksichtigt wird. Zum „Siebentagewerk" wird mit Recht bemerkt, daß es dem Verfasser um die wichtige Wahrheit ging, daß die Welt und ihre Ordnung auf Gottes Schöpfertat beruht, und daß deswegen jeder Versuch, seine Darstellung mit dem wirklichen, durch die Naturwissenschaft erschlossenen Verlauf der Entwicklung in Einklang zu bringen, überflüssig sei. Die sogenannten Konkordanztheorien werden daher überhaupt nicht erwähnt. Vielleicht wird man besser nicht von „freier künstlerischer Darstellungsform" sprechen, sondern annehmen, daß die Reihenfolge, in der die Schöpfungswerke aufgezählt werden, auf Überlegung und Nachdenken beruht, so daß wir im Schöpfungsbericht zugleich die erste „Weltentstehungshypothese" vor uns hätten. Ausführlich wird die Geschichtlichkeit der Patriarchenerzählungen begründet. Für sie spreche nicht nur die bekannte Treue, mit der auf frühen Kulturstufen Familien- und Stammesüberlieferungen sich forterhalten, sondern vor allem ihre religiöse Bedeutung. Junker macht damit auf einen sehr beachtenswerten Punkt aufmerksam. Im Gegensatz zu anderen Religionsstifern, deren Taten stets als etwas Neues dargestellt und in scharfen Gegensatz zu früheren Formen und Gebräuchen gesetzt werden, knüpft die Stiftung des Moses bewußt an die Verehrung des „Gottes der Väter" an. Das bedeutet, daß nach atl Geschichtsauffassung, der Anfang nicht erst bei Moses, sondern schon in der Patriarchenzeit liege. Würde diese Darstellung nicht auf Wahrheit beruhen, müßte man gegen alle sonstigen Erfahrungen annehmen, daß die israelitische Überlieferung die Verdienste des Moses geschmälert hätte.

Das Buch Job, dessen Bearbeitung ebenfalls Junker übernommen hat, gehört zu den schwierigsten des Alten Testamentes. Über den Sinn des Buches, Entstehungszeit, Einheit und Aufbau des Werkes, Beschaffenheit des Textes und die Deutung einzelner Stellen werden in den Kommentaren sehr verschiedene Ansichten geäußert. Im vorliegenden ist zunächst die geringe Zahl der Textanmerkungen auffallend und man wird zugeben dürfen, daß es Junker in den meisten Fällen, bei denen sonst Textverderbnisse angenommen werden, gelungen ist, eine befriedigende Erklärung zu finden. Gegenüber den Versuchen, einzelne Teile des Buches auszuscheiden und als spätere Einschaltungen zu verstehen, verteidigt Junker die Einheit des ganzen Werkes. Dies überrascht vor allem beim Kapitel über die göttliche Weisheit (Job 28), das die meisten Erklärer als Fremdkörper betrachten. Junker behauptet nicht nur seine Echtheit, sondern zugleich die Berechtigung seiner Einreihung gerade an dieser Stelle, und führt für beides sehr beachtenswerte Gründe an. Von den Elihu-Reden (32—37) wird angenommen, daß sie zwar vom gleichen Verfasser stammen, aber erst nachträglich eingefügt wurden, als nach der Veröffentlichung des ersten Entwurfes aus den Kreisen der jüngeren Generation der Schriftgelehrten neue Gedanken zum Thema vorgebracht wurden. In den vorausgehenden Reden wird das Leiden vom Standpunkt des strengen Vergeltungsglaubens aus behandelt. Elihu weist auf die erzieherische Bedeutung der göttlichen Heimsuchungen hin, und bringt damit einen neuen Gesichtspunkt. Nun dient aber der Dialog als schriftstellerisches Mittel dazu, ein Thema in Rede und Gegenrede unter Herbeiziehung der verschiedensten Gesichtspunkte möglichst vielseitig zu behandeln, die gestellten Fragen zu klären und so schrittweise die gesuchte Lösung zu finden. Man könnte daher überlegen, ob nicht gerade die Dialog-Form des Buches die Möglichkeit bietet, auch die Elihu-Reden als festen Bestandteil des ursprünglichen Gesamtentwurfes zu verstehen. Die Äußerung in 31, 35 bedeutet wohl nicht, daß Gott nun antworten müßte oder daß andere Reden ausgeschlossen wären (vgl. 13, 22, 23, 3 f). Auffallend bleibt freilich, daß Elihu weder in der Einleitung noch in den Schlußabschnitten genannt wird.

Hamp war für Sirach durch seinen Kommentar zum Buch der Sprüche vorbereitet. Seine Aufgabe war erschwert durch die Unsicherheit der Textüberlieferung. Der hebräische Urtext ist nur noch zum Teil erhalten und auch hier durch Fehler entstellt. Der griechische Übersetzer, der sonst als erster Textzeuge wertvolle Dienste leistet, hat vieles mißverstanden oder umgedeutet. Hamp hat die ihm gestellte Aufgabe glücklich gelöst. In seinen Anmerkungen weist er einen sicheren Weg zum Verständnis der nicht immer klaren Aussprüche des Buches.

Schneider gibt in den Vorbemerkungen zu den von ihm bearbeiteten Büchern Exodus, Leviticus und Numeri eine gute Einführung in die Probleme, die mit der Pentateuchfrage eng verknüpft sind. Ausgehend von der begründeten Annahme, daß ein Grundstock mosaischer Gesetze vorhanden ist, der aber entsprechend der sozialen und religösen Fortschritte der Zeit vermehrt und ergänzt wurde, wird die Forderung erhoben, bei jedem einzelnen Gesetz nach historisch-kritischer Methode zu prüfen, ob es in die Zeit des Moses zurückreichen kann oder späteren Datums sein muß. Dementsprechend wird wiederholt im Kommentar vermerkt, daß mangelnde Verbindung mit der Umgebung oder sonstige Anzeichen einen Text als Einschaltung kenntlich machen oder daß außerbiblische Nachrichten das Vorhandensein einer Einrichtung bei anderen Völkern und damit hohes Alter bezeugen. In den Anmerkungen, die meist nüchterne Gesetzesbestimmungen zu erklären hatten, ist viel entsagungsvolle Arbeit geleistet.

Bei der Frage nach der Herkunft des Deuteronomiums geht Junker vom Gesetz in Dt 12 aus, das strenge Zentralisation des Opferdienstes an einer einzigen Stätte vorsieht. Die Entstehung dieser Vorschrift ist bei einem seßhaften, über ein Land hin zerstreuten Volk unmöglich, sondern nur aus den Verhältnissen der Wüstenwanderung erklärbar. Sie reicht daher in die älteste Zeit der israelitischen Geschichte zurück. Was unter Hisquia und Josia geschah, war nur die endliche Durchführung einer alten kultischen Tradition, die lange Zeit zurückgedrängt war. Der literarischen Form nach ist Dt eine Sammlung von Predigten, die bei bestimmten Gelegenheiten (Dt 31, 10 fordert die Vorlesung des Gesetzes beim Laubhüttenfest in jedem siebten Jahr) sicher einmal vorgetragen wurden. Die einzelnen Forderungen führen inhaltlich in die Zeit des Moses zurück, erhielten aber in der lebendig weitergeführten Gesetzesdarlegung, als neue Zusammenfassung der von Moses gegebenen Gebote, ihre heutige literarische Form. Man wird Junker rechtgeben, wenn er bemerkt, daß auf diese Weise eine Lösung möglich sei, „welche die im Dt vorliegende Überlieferung ernstnimmt und doch die Möglichkeit eines richtigen und unbefangenen geschichtlichen Verständnisses dieser Überlieferung offen läßt" (7).

Eichstätt Martin Rehm

Buber, Martin, *Bilder von Gut und Böse*. Köln und Olten (J. Hegner) 1952, 112 S., kart. 5,40 DM.

Wie Raymund Schaeffer in seinem aufschlußreichen Artikel über Martin Bubers Verhältnis zu Christus (diese Zeitschrift 6, 1955, 154—166) bereits klarstellt, pflegt der derzeitige Professor für Sozialphilosophie an der Universität Jerusalem zum mindesten in der zweiten Entwicklungsphase seines Denkens, deren Beginn etwa mit dem Ende des Ersten Weltkrieges zusammenfällt, allenthalben von der Erfahrungswirklichkeit und der konkreten Situation auszugehen, nicht mehr, wie ehedem, von der auf Platon fußenden Philosophie des Abendlandes (aaO. 158). Diese Tatsache tritt auch in dem hier zu besprechenden Bändchen deutlich zutage. Buber greift darin die uralte Menschheitsfrage nach der Struktur des Guten und vor allem des Bösen wieder auf, nachdem er sich, wie er im Vorwort selber gesteht, seit seiner Jugend mit ihr beschäftigt hat (9 ff). Er will nur eine anthropologische Bestimmung des Guten und des Bösen geben; er versucht aufzuzeigen, „wie es zugeht", wenn Gutes oder Böses geschieht (97), ohne daß er Kriterien darbieten will, „weder zum Gebrauch der theoretischen Meditation über die Wesenheiten von ‚Gut' und ‚Böse', noch gar zum Gebrauch des entwerfenden Menschen, dem das Fragen und Forschen, was im Sinn des Entwurfes gut, was böse sei, das Tasten und Tappen im Dunkel der Problematik, ja auch die Zweifel an der Gültigkeit der Begriffe selber nicht erspart bleiben" (96 f). In der phänomenologischen Durchleuchtung der „Bilder" von Gut und Böse stützt sich Buber auf zwei innerlich unterschiedliche und doch verwandte Zeugnisse der frühen Menschheit, die zwar nur von den Ursprüngen des Bösen erzählen wollen, faktisch aber Strukturdarstellungen des Bösen (und damit auch Hinweise auf die Beschaffenheit des Guten) vermitteln. Es handelt sich einerseits um den uns vertrauten Bericht der Bibel vom Sündenfall, andererseits um den ältesten Teil des Awesta, d. h. um die hymnenartigen Reden und Unterredungen Zarathustras über die zwei urbewegenden „Bewirker", das Gute und das Böse, beides im Sinn, im Wort und im Werk des Menschen.

Die beiden Quellen kommen darin überein, daß nach ihnen Gut und Böse in ihrer anthropologischen Realität nicht, wie viele annehmen, zwei strukturell gleichartige, nur eben polar entgegengesetzte, sondern zwei strukturell durchaus verschiedene Beschaffenheiten sind. Anderseits vermitteln die beiden Quellen vom Problem als solchem ein sehr ungleiches Bild.

Für die Bibel ist das Gute die Richtung auf Gott, das Böse hingegen die richtungslose Potenz, die Flucht in das Fiktive vor der Gotteswirklichkeit. Das Gute ist das von Gott Vorgegebene; es ist nicht erst „ersonnen"

wie das Böse. „Die werdende menschliche Person... wird von der Möglichkeit als einer Unendlichkeit überstürzt. Die Fülle der Möglichkeiten flutet über ihre schmale Wirklichkeit hin und überwältigt sie" (88 f). Diese „Möglichkeitsbilderei" lenkt den Menschen von der gottgegebenen Wirklichkeit ab. Er entbindet durch sie wiederum die in der Schöpfung bezwungene Chaotik des Möglichen (46). Darum bedeutet Richtungslosigkeit, Entscheidungslosigkeit bereits Entscheidung zum Bösen (41). Die Bibel erzählt von einem Gleiten und Fallen in das Böse.

Der iranische Mythos hingegen anerkennt zwei selbständige Prinzipien, die auseinander und einander gegenüber treten, nachdem sie einst „Zwillinge durch Schlaf", „Schlafgefährten im Urleib" gewesen waren (55). Vor der Schöpfung ist Gott „der Noch-nicht-gute, in der Schöpfung aber ringt der gutgewordene Gott mit seinem Ausgeschienen" (57). Hier kommt es zu einer Selbstwahl des Guten wie zu einer Selbstwahl des Bösen, die es erst zum wirkenden und wirklichen Bösen macht. Es fällt eine Entscheidung für das Nein.

Buber glaubt nun zu sehen, daß den beiden Schilderungen der „Entstehung" von Gut und Böse jeweils zwei grundverschiedene Stadien des Bösen entsprechen. Im ersten Stadium der Lebenswirklichkeit überläßt sich der Mensch dem Zustand der richtungslos wogenden Leidenschaft, statt durch tapfere Einung der Kräfte die Richtung (auf Gott) zu gewinnen. Er wählt noch nicht, er handelt nur. — Im zweiten Stadium, das die altpersischen Bilder beschwören, sucht der Mensch „den durch seine Richtungslosigkeit und seine Scheinentscheidungen entstandenen widersprüchlichen Zustand zu einem tragbaren und sogar befriedigenden zu machen", daß er ihn schlechthin bejaht: er wählt sich selbst im Sinn seines So-gewordenseins. Hier „radikalisiert sich das Böse, weil das Vorgefundene gewollt wird" (108).

Zu Bubers Interpretation des Biblischen Textes dürften unsere Exegeten einiges anzumerken haben. Seine betonte Ablehnung jeglicher Erbschuld, die auch Schaeffer verzeichnet und aus Bubers theologischer Grundkonzeption erklärt (aaO. 166), kommt hier gleichfalls des öfteren zur Geltung. Dankbar hingegen nimmt der Christ zur Kenntnis, daß das Gute und seine Negation von Buber dem schwankenden Grund subjektiver Meinung bzw. gesellschaftlicher Tabu-Vorschriften und Kontrollen ausdrücklich entzogen wird, vielmehr „im Sein selber" und an ihm sich begibt. Damit gewinnt auch das Böse als solches seinen ganzen Ernst zurück.

Regensburg I. Weilner

Verbum Domini. Commentarii de re Biblica. Indices voluminum 15 (1935)—36 (1952). Auctore Petre Nober. Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1955. VI u. 110 S.

Das nach einem wohlüberlegten Plan angelegte Register erschließt den Inhalt der 16 Jahrgänge der bekannten Zeitschrift vollständig. Es enthält nämlich nicht nur ein Verzeichnis der darin enthaltenen Aufsätze, nach Verfassernamen geordnet, ein Verzeichnis aller besprochenen Bücher und Aufsätze und ein Verzeichnis aller besprochenen Bibelstellen, sondern auch ein dreifaches (hebr., griech., lat.) Wort- und ein besonders nützliches Sachregister. Dem Verfasser, der sich durch den Elenchus Bibliographicus Biblicus alle an der Bibelwissenschaft Interessierten zu Schuldnern gemacht hat, gebührt auch für dieses Heft aufrichtiger Dank.

München J. Schmid

Coppens, J., *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments.* Les harmonies des deux Testaments. Supplément bibliographique. Bibliographie J. Coppens. (Folia Lovaniensia Fasc. 3—4). Leuvense Universitaire Uitgaven. Publications Universitaires de Louvain, Leuven 1952, 99 S.

P. Severiane del Páramo, S.J., *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura.* Leccion inaugural del curso académico (Universidad Pontificia de Comillas. [Curso académice 1954—1955]), Universidad Pontificia Comillas (Santander), 57 S.

Die Frage, ob es in der Bibel, zunächst im AT, einen sensus plenior gibt, der vom „geistigen" und vom typologischen Sinn wohl zu unterscheiden ist, hat die deutsche Bibelwissenschaft bis jetzt recht wenig beschäftigt. Umso mehr ist sie im romanischen Sprachbereich diskutiert worden. Von den zwei vorliegenden kleinen Schriften gibt die von Coppens eine hervorragend klare Einführung in die Sache, die von Severiano del Páramo stellt darüber hinaus die Gründe für die wirkliche Existenz des sensus plenior zusammen. C. geht von der Frage aus, wie man das AT lesen und auslegen und dabei das Antiquarische, das es enthält, eliminieren und den Hiatus zwischen dem Alten und Neuen Testament überbrücken und so die Einheit der biblischen Offenbarung wahren kann. Als unbrauchbar oder doch unzulänglich lehnt er den „Origenismus" de Lubacs und die Erneuerung der typologischen Auslegung des AT durch Daniélou ab. Die Typologie sei zwar sehr nützlich. „Das allgemeingültige und allgemein erwünschte Heilmittel,

um, was der kritischen Exegese fehlt, auszufüllen, ist sie nicht" (S. 15). Das wird vom Verf. in klaren und einleuchtenden Darlegungen begründet. Zum eigentlichen Problem kommend spricht er dann von dem „Mangel an vollständiger Adäquation zwischen den atl Weissagungen und ihrer ntl Erfüllung". Sodann nennt er einige prophetische Texte des AT, die im Literalsinn verwirklicht worden sind und bei denen es möglich ist, philologisch-kritisch eine streng christologische Deutung zu beweisen. „Aber es gibt auch biblische Perikopen, wo das kirchliche Lehramt prophetische und dogmatische Bedeutungen nachweist, während es der historisch-philologisch-kritischen Methode nicht gelingt, diese zu erforschen. In solchen Fällen entdeckt das kirchliche Magisterium im Literalsinn einen Tiefensinn, welcher auf streng kritischem Standpunkt nicht behauptet werden kann." Als Beispiel nennt C. das Protevangelium. Die damit geschaffene Frage ist die, „ob der Mangel an Beweiskraft auf irgendwelche Weise ausgefüllt werden kann, und ob bei dieser Ausfüllung die wissenschaftliche Exegese Hilfe leisten kann" (S. 20). Die Typologie kann das offenbar nicht, und damit ist die Frage nach der Möglichkeit und Existenz des sensus plenior oder Vollsinns aufgeworfen. C. versteht darunter jenen „biblischen Tiefensinn, der von Gott selbst bei der Revelation und Inspiration eines Gotteswortes, gewöhnlich über das Bewußtsein des Hagiographen hinaus, als im Literalsinn beschlossen beabsichtigt ist" (S. 21). Das Problem dieses Tiefen- oder Vollsinns liegt darin, ob seine Existenz vom streng historisch-kritisch verfahrenden Exegeten bewiesen werden kann. C. verneint diese Frage, und zwar mit Recht. Die Aufgabe der Exegese kann vielmehr nur darin bestehen, sobald einmal bei einem bestimmten Text dieser Vollsinn durch das kirchliche Lehramt festgestellt ist, „die Homogenität zwischen dem kritisch-philologischen Literalisinn und dem theologischen Vollsinn aufzudecken und zu zeigen, wie er harmonisch secundum analogiam fidei aus dem Literalsinn und den Ganzheitssinn der Hl. Schrift herauswächst. Den Vollsinn aber zu beweisen wird nicht die Aufgabe des Exegeten sein. Da der Sinn theologisch begründet ist, wird er nur mit theologisch-spekulativer Sicherheit und Methode erforscht" (S. 22).

Die Fortsetzung zu C. bildet nun die Schrift von Severiano del Páramo, insofern dieser nämlich daran geht, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Existenz des Vollsinns zu beweisen. Er geht dabei von den atl Zitaten im NT aus, die offenkundig messianisch gedeutet werden, während eine historisch-kritisch verfahrende Methode diesen Sinn im AT nicht zu finden vermag. Die ntl Autoren, so schließt der Vf., haben also an vielen Stellen des AT einen Vollsinn gefunden. Ihr Schriftbeweis setzt einfach diesen Vollsinn voraus und bleibt ohne diesen unverständlich. Und darum lehnt er durchaus konsequent die geläufige Anschauung, daß die ntl Autoren, namentlich Paulus, das AT nach der exegetischen Methode der Rabbinen ausgelegt hätten, ab. „Tal afirmación tiene mucho de gratuita y no debe admitirse smo con muchas salvedades y cortapisas" (S. 25). M. E. kann diese Frage, ob etwa die Schriftauslegungsmethode des Paulus rabbinisch und die des Hebräerbriefs philonisch ist, nur durch eine unvoreingenommene sorgfältige Prüfung der Texte und nicht a priori beantwortet werden. Gewiß hat der Vf. recht, wenn er mit Bonsirven hervorhebt, die ntl Autoren hätten das AT christologisch verstanden. Ich kann aber in dieser Feststellung noch keinen echten Gegensatz gegen die These finden, daß diese Schriftauslegung doch rabbinisch sei. Und wenn man durchaus bereit sein kann, mit Coppens zuzugeben, daß die historisch-kritische Methode nicht in der Lage ist, den Tiefensinn des AT festzustellen, so kann die wissenschaftliche Exegese doch nicht auf den Anspruch verzichten, die Methode beurteilen zu können, nach der die ntl Autoren das AT ausgelegt haben. Sie stünden sonst wirklich auf der gleichen Stufe wie die Juden, von denen Paulus sagt, da sie das AT mit einem Schleier vor den Augen lesen (2 Kor 3, 15 f.). Ich hätte gerne gesehen, daß unter den Beispielen, mit denen der Vf. seine Anschauung beweist, etwa auch Röm 10, 18 oder 1 Kor 9, 9 stünden. Und kann man mit gutem Gewissen leugnen, daß Paulus Gal 4, 21—31 die Geschichte der Hagar typologisch oder, wie er selbst sagt, allegorisch deutet? Für die sichere Erkenntnis des sensus plenior führt der Vf. drei Kriterien an, die Hl. Schrift selbst, nämlich die Verwendung des AT im NT, den consensus der katholischen Tradition und das unfehlbare kirchliche Lehramt. Sodann setzt er sich mit einem Einwand auseinander, der gerade aus dem Begriff der Inspiration gegen die Existenz des sensus plenior erhoben worden ist.

Die reichlichen Literaturzusammenstellungen machen die beiden kleinen Schriften zu ausgezeichneten Hilfsmitteln für den, der das Problem des sensus plenior und die lebhafte Diskussion, die sich darum entsponnen hat, studieren will.

München J. Schmid

Häring P. Placidus, O.S.B., *Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes.* München (Verlag J. Pfeiffer) 1953, 423 S.

Wer das vorliegende Buch mit der Befürchtung zur Hand nimmt, darin etwa eine phantastische Aktualisierung der Apk für unsere apokalyptische Gegenwart zu finden, wird angenehm enttäuscht. Der Verfasser schrieb sein Buch für einen weiteren Leserkreis und will damit insbesondere Leitern von Bibelkursen dienen, verfolgt also einen erbaulichen Zweck. Seine Arbeit beruht aber auf recht soliden Vorstudien und ist darum wohl geeignet, falsche Deutungen zu verhüten oder zu korrigieren. Mit Befriedigung stelle ich fest, daß er den zwar allgemein üblichen, aber trotzdem falschen Titel des Buches: „Geheime Offenbarung" vermeidet. In einem einführenden Abschnitt bespricht der Verfasser ein paar „Einleitungs"fragen, nämlich die Kanonizität der Apk und insbesondere die verschiedenen Deutungen. Daß auf den bekannten Osterfestbrief des hl. Athanasius hin „auch in der Ostkirche allmählich die Ablehnung gegen die Apk verschwand" (S. 8), ist doch etwas optimistisch geurteilt. Zutreffend nennt er sie ein Trostbuch für die Christen Kleinasiens in der Zeit der domitianischen Verfolgung. Folgerichtig lehnt er darum ihre welt- und kirchengeschichtliche Deutung ab, die dem Buch seine Aktualität rauben würde. Ebenso wie etwa Wikenhauser fordert er die Verbindung der zeitgeschichtlichen mit der endgeschichtlichen Deutung, hat aber offenbar Hemmungen gegenüber der Feststellung, „daß der Seher (wie die Jünger des Herrn und die Urkirche allgemein) das Ende nicht in ferner Zukunft glaubte, sondern aus mancherlei Ereignissen seiner Zeit auf das baldige Ende schloß" (S. 15 f.). Darum will er z. B. den Worten „was in Bälde geschehen muß" (1, 1) nicht ihren nächstliegenden, natürlichen Sinn lassen. Er meint dagegen, das besage nicht, daß das Ende, die Wiederkunft Christi zum Gericht schon nahe bevorstehe. Er lehnt aber auch die zeitgeschichtliche Deutung der beiden Tiere in Kp. 13 auf den römischen Staat und den Kaiserkult sowie die Deutung Babylons auf Rom in Kp. 17 ab. Der wirkliche Sachverhalt ist aber doch der, daß dem Apokalyptiker die Zeitgeschichte und die Endgeschichte ineinanderfließen. Wenn er mit dem ganzen übrigen Urchristentum in der Endzeit zu leben glaubte, dann empfängt doch seine Gegenwart eschatologischen Charakter und die Verfolgungen der Christen durch den römischen Staat werden zu Drangsalen der Endzeit. So und nur so können die ersten Leser das Buch verstanden haben, und nur so verstanden behält es für sie den Charakter einer Trostschrift. Und wenn der Vf. (S. 267) zugibt, durch die Zahl 666 habe der Apokalyptiker den Gemeinden Kleinasiens über den Namen des Antichrists Aufschluß geben wollen, so kann das doch so gemeint sein, daß sie mit Hilfe der Zahl eine bestimmte Gestalt i h r e r Zeit mit dem Antichrist identifizieren konnten. Gerade diese Deutung lehnt jedoch der Vf. ausdrücklich ab (S. 268). „Mit derselben Berechtigung, mit der den ersten Lesern das Verständnis der Zahl zugeschrieben wird, könnte doch auch das Gegenteil angenommen werden. Es steht ja nicht fest, wie diese Zahl dem hl. Johannes geoffenbart wurde. So bleibt doch die Möglichkeit offen, daß ihm selbst der Name des Antichrists ein Geheimnis blieb und er nur die Zahl (oder ein ihr entsprechendes Bild) in der Vision wahrnahm. Auch so hätte seine Aufforderung, die Zahl des Tieres zu berechnen, einen guten Sinn, denn sie schärft jedenfalls dem christlichen Leser den Blick auf die drohende Gefahr von seiten des Antichrists und antichristlicher Mächte. Diese Aufgabe ist darum den Christen aller Zeiten gestellt, bis die Erfüllung das Geheimnis offenbart." Ich muß gestehen, daß ich mit dieser Erklärung nichts anzufangen weiß. Sie redet vielmehr m. E. an dem durchaus klaren Wortlaut des Textes vorbei, der die Leser, wenigstens die verständigen, auffordert, mit Hilfe der Gematrie den Namen des Tieres zu bestimmen. Nur so verstanden scheint mir der Vers überhaupt sinnvoll zu sein.

Wenn ich demnach in einer grundlegenden Frage der Apk-Deutung dem Vf. nicht folgen kann, so denke ich dabei durchaus nicht daran, sein Buch als ganzes für geringwertig erklären zu wollen. Es steckt in ihm doch ein achtunggebietendes Maß eindringenden Studiums.

München J. Schmid

Vaccari, Alberto, *Scritti di erudizione e di filologia.* Vol. I. Filologia Biblica e Patristica. Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1952. XLVIII u. 395 S.

Zu Ehren des Verfassers, der am 4. 3. 55 sein 80. Lebensjahr vollendet hat und 1952 sein 40jähriges Jubiläum als Professor am Päpstlichen Bibelinstitut und sein 60jähriges Ordensjubiläum gefeiert hat, will der Verlag Edizioni di Storia de Letteratura eine auf mehrere Bände berechnete Sammlung der wichtigsten seiner vielen Aufsätze herausgeben. Im vorliegenden ersten Band begründet Mons. G. De Luca diesen Plan. Es folgen die biographischen Daten V.s und dann ein sehr nützliches Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften, seien es Bücher oder Aufsätze oder Rezensionen, das nicht nur den großen Um-

fang, sondern auch die große Weite der Lebensarbeit des Verfassers vor Augen führt. Sodann ergreift dieser selbst das Wort zu einem Rückblick auf sein Leben und spricht dabei von seinen methodischen Grundsätzen und Erfahrungen als Forscher. Der Bereich seiner Forschungsarbeit reicht über das AT, dem seine Lehrtätigkeit in erster Linie gewidmet war, erheblich hinaus, wobei philologische (textkritische) Probleme und solche der Geschichte der Exegese deutlich in den Vordergrund treten. Die Hauptsubstanz des Bandes bilden 15 Aufsätze von sehr verschiedener Länge, von denen hier nur einige genannt werden mögen: La fortuna dekla Lettera d'Aristea in Italia, Il Messianismo Ebraico e la IV Ecloga di Virgilio, La »teoria« esegetica della scuola d'Antiochia, Esichio di Gerusalemme e il »Commentarius in Leviticum«, I salteri di s. Girolamo e di s. Agostino, Il genuino commentario ai salmi die Remigio di Auxerre. Die Aufsätze wurden vom Vf. durchgesehen und z. T. überarbeitet.

Bei ihrem anerkannten hohen wissenschaftlichen Wert ist ihre Sammlung in Buchform dankbar zu begrüßen. Nur so kann der reiche Ertrag der vielseitigen Lebensarbeit des verdienten Gelehrten vor der Gefahr des Vergessenwerdens bewahrt werden. Für wissenschaftliche Bibliotheken ist diese Summe der Forschungsergebnisse Vaccaris unentbehrlich.

München J. Schmid

Dörries, Hermann, *Das Selbstzeugnis des Kaiser Konstantins.* Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1954. 431 S. gr. 8°. = Abhandl. d. Akademie d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. Folge Nr. 34. Br. DM 30.—; Lw. DM 35.—.

Der Verfasser stellt sich zur Aufgabe, an einem besonders deutlichen Beispiel das Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche zu erörtern und vor allem das Ereignis besser zu verstehen, mit dem die wechselvolle Geschichte ihrer Verbindung den Anfang genommen hat. In einem ersten Teil („Die Zeugnisse", S. 16—240) wird das überlieferte Material gesammelt und auf seinen Aussagegehalt geprüft: 56 Briefe und Erlasse Konstantins, seine Rede an die Versammlung der Heiligen anläßlich des Konzils von Nicaea, Gesetzestexte, Inschriften und schließlich die Religionsedikte von 311 und 313. Dörries spricht sich dabei — ähnlich wie früher Hans Lietzmann und Normann H. Baynes — für die grundsätzliche Echtheit aller überlieferten Konstantin-Briefe aus. Stärkere Bedenken scheinen ihm nur bei der Oratio ad Sanctorum Coetum angebracht, mit denen er sich eingehend auseinandersetzt. Dabei kommt er zu dem Schluß, daß der Inhalt der berühmten Rede trotz der stilistischen Eigenart enge Verwandtschaft mit den sonstigen Äußerungen des Kaisers aufweist; die Kriterien für die Echtheit überwiegen, mögen auch die hilfreichen Hände, die Konstantin zum kunstvolleren Ausdruck seiner eigenen Gedanken in Anspruch nahm, hier bisweilen mehr als nur formale Dienste geleistet haben (S. 161). — Die Analyse der vielfach im Wortlaut angeführten Zeugnisse bietet die Grundlage für den zweiten Teil: „Das Zeugnis" (S. 241—412). Hier werden untersucht Konstantins Auffassung von seinem Amt und seiner Sendung, seine Kirchenidee, sein Verhältnis zum Heidentum, sein Gottesgedanke und Christusbild. Ein abschließender Abschnitt charakterisiert Konstantin und sein Zeitalter, ein Anhang ist der Bestattung des Kaisers gewidmet (S. 413—424). — Es ist unmöglich, die Fülle der vom Verfasser ausgebreiteten und durchweg sorgfältig begründeten Erkenntnisse kurz wiederzugeben. Konstantin hat am Beginn seiner Herrschaft die Macht des Christengottes erfahren, und diese Erfahrung bleibt grundlegend für das ganze weitere Denken und Handeln. Sein persönlichstes Credo spricht der Kaiser in der Oratio ad Sanctorum Coetum aus, wenn er sich darin unmittelbar an Gott wendet: „Ich habe dir meine Seele dargebracht in Liebe und Furcht; denn ich liebe deinen Namen und fürchte deine Macht, die du in vielen Erweisen gezeigt und mit denen du meinen Glauben fester gemacht hast" (S. 302). Die Erfahrung des geschichtsmächtigen Gottes muß aber vorbereitet gewesen sein in dem, was man die „Bekehrung" Konstantins nennen kann: „Sie verlieh ihm die Gewißheit eines ihm gnädiggesinnten und ihn zugleich leitenden wie fordernden Gotteswillens, die ihn unabhängig machte, während sie sein Leben einer inneren Norm unterwarf." — Das mit überlegener Sachkenntnis und peinlicher Genauigkeit geschriebene Werk stellt einen wesentlichen Fortschritt der Konstantin-Forschung dar. Hat die ältere Forschung vermeint, die kirchlichen Maßnahmen des Kaisers vorwiegend, ja ausschließlich als berechnende Politik werten zu müssen, so überzeugt Dörries — über die Arbeiten Joseph Vogts hinaus — von dem lebhaften religiösen Sinn des Kaisers, an dessen Aufrichtigkeit nicht zu zweifeln ist. — Das Werk des Göttinger Kirchenhistorikers fordert nicht nur Lektüre, sondern eingehende Beschäftigung. Nur ernstem Studium wird es seinen vollen Reichtum erschließen. Nach dem Studium dieses Werkes wartet man mit gesteigertem Interesse auf die Habilitationsschrift

des Heidelberger Privatdozenten Heinz Kraft (Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung), deren Erscheinen der Verlag Mohr (Siebeck) in Tübingen noch für das Jahr 1955 angekündigt hat.

München Georg Schwaiger

S. Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon 15—19 Septembre 1953 (Analecta sacri Ordinis Cisterciensis, Annus IX, 1953, Fasc. 3—4/Jul.-Dec.), Rome 1953.

Unter den wissenschaftlichen Tagungen aus Anlaß des Bernhardjubiläums im Jahre 1953 nimmt der Septemberkongreß in Dijon wegen seiner einheitlichen Themastellung und seiner bedeutsamen Ergebnisse einen besonderen Platz ein. Mit finanzieller Unterstützung von trappistischer Seite legen nun die Zisterzienser in den noch jungen, aber dank ihrer Texteditionen bereits recht angesehenen *Analecta s. Ordinis Cisterciensis* als 2. Halbband (Fasc. 3—4, mit eigener Seitenzählung) des 9. Jahrganges 1953 unter dem Titel S. B. Théologien die einzelnen Referate vor; nur der Vortrag von Jos. Lortz über S. B. und Luther wird in dem Sammelband über den Mainzer Kongreß erscheinen. Angehörige verschiedener Orden, Weltkleriker und Laien vereinigen sich zu einem Werk, das für die Bernhardforschung und für die Theologiegeschichte des 12. Jh. fortan unentbehrlich sein wird. Spiritus rector ist der verantwortliche Herausgeber der neuen textkritischen Edition der *Opera Bernardi,* der französische Benediktiner Jean Leclercq aus der Abtei Clervaux in Luxemburg. In dem, schon rein äußerlich gesehen, stattlichen Bande geht es weder um die Klärung des Charakterbildes noch um Leben und Tätigkeit des Abtes von Clairvaux, sondern in erfreulicher Ausschließlichkeit um B.s theologische Bedeutung. L. betont (5), daß einstweilen nur Einzelstudien möglich sind und vor einer Zusammenfassung noch manche Aufgaben, von denen er die eine und andere nennt, zu lösen bleibt. Gewiß sind nicht alle Beiträge gleichwertig; bisweilen wünscht man sich eine vollständigere Erfassung der b. Texte, einen weiter ausgreifenden Blick auf die Zeitgenossen und eine stärkere Heranziehung der bisherigen Literatur (so fehlen u. a. im ganzen Band die trotz ihrer Schwächen beachtlichen Arbeiten von Rob. Linhardt, Die Mystik des hl. B. v. C., München o. J. [1923], und Jos. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. B. v. C., Freiburg i. B. 1906). Nicht alle Autoren verfügen über eine so umfangreiche Kenntnis des Schrifttums wie etwa Barré, Congar, Delfgaauw und namentlich Leclercq selbst; mitunter vermißt man in dem einen Aufsatz zitierte Artikel schmerzlich an anderer Stelle. Immerhin hat umsichtige Planung und sorgfältige Auswahl Unterschiede in der Auffassung bis auf einige Ausnahmen zu vermeiden gewußt und Doppelberichte nahezu völlig (vgl. jedoch 288², 310) verhindert.

In der Einleitung (7—23) geht Leclercq selbst auf die Stellung Bernhards in der Theologie des 12. Jh. ein. L. nimmt eine sich allmählich einbürgernde (Lottin, Chenu, Alszeghi) Unterscheidung auf und hebt in geistreichen und pointiert ausgesprochenen Antithesen monastische und scholastische Theologie hinsichtlich Quellen, Gegenstand und Methode von einander ab (7—16). Dieser originelle Versuch, die reiche Fülle des theologischen Schrifttums im 12. Jahrhundert zu gruppieren, bewährt sich bei überraschend vielen Gelegenheiten, ist jedoch neben viel Zustimmung (u. a. Ivánka 203; A. Dempf, Sacrum Imperium Darmstadt ²1954, XVIII—XIX) auch auf Bedenken gestoßen (Rousseau 305; Forest 309). Die Trennlinie läßt sich nun einmal kaum scharf ziehen. L. weiß bei seiner umfassenden Vertrautheit mit den Quellen und der Sekundärliteratur selbst um diese Schwierigkeit und erinnert deshalb daran, daß es sich um Grunde nur um Nuancen handelt, die noch dazu nicht übertrieben werden wollen (10). Das Problem stellt sich etwa bei der Einordnung Anselms von Canterbury und Hugos von St. Viktor auf der einen, Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon auf der anderen Seite. Ferner verdient im Zusammenhang mit der von L. durchaus nicht geleugneten wechselseitigen Beeinflussung beider Richtungen (9) die neue Würdigung Ruperts von Deutz als Vermittlungstheologe durch Johs. Beumer (siehe diese Zeitschrift 4, 1953, 255—270) besondere Beachtung. Immerhin ist nicht zu verkennen, daß die neue Betrachtungsweise, in der nach Ausweis der Schlußpartie (23) offenbar Erfahrungen der Gegenwart ihren Niederschlag finden, voller Anregungen steckt. Zu den Einzelheiten, auf die neues Licht fällt, gehört die noch immer dunkle Frage der Einwirkung griechischer Theologie (11—12); ein Teil der angemeldeten Wünsche ist durch die zu ungünstiger Zeit erschienene Arbeit von A. Siegmund (Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh. [Abhandlungen der Bayer. Benediktinerakademie 5], München 1949) schon erfüllt; vgl. übrigens auch I. T. Muckle, Greek Works translated directly into Latin before 1350, Mediaeval Studies 4, 1942, 33—42; 5, 1943, 102—114. In einem zweiten Abschnitt seiner Einleitung sucht L. nach dem Platz B.s innerhalb dieser monastischen Theologie (16—22). Dabei tritt der im

ganzen auch in der Mariologie stark traditionsgebundene (16—17) und unpolemische (17—18) Charakter des b. Denkens heraus. Demgegenüber sieht L. das Neue und die eigentliche Bedeutung B.s darin, daß er die theologische Erkenntnis in der Frage der Beziehungen des Menschen zu Gott, die in der *unio* gipfeln, einen wichtigen Schritt vorwärts bringt (20, 21) und dem Gedankengut der griechischen Theologie zu breiterem Durchbruch verhilft (22). B. lehnt theologische Reflexionen als solche keineswegs ab (19—20) — L. wendet sich mit Recht gegen eine verzerrende Deutung der Abailardkontroverse (18) — sondern setzt sie nur anders als die „Dialektiker" an, nämlich zur Klärung der Erfahrungen des geistlichen Lebens (21). Alle diese Erkenntnisse, die das landläufige B.bild manchmal erheblich korrigieren, legt L. in oft recht glücklichen Formulierungen vor, beschränkt sich aber hier auf die großen Linien und weist in kluger Ökonomie der Kräfte die Durchführung des Themas im einzelnen seinem Mailänder Vortrag zu.

Unter den Autoren, die zu B.s Quellen Stellung nehmen, sei zuerst der Patrologe Jean Daniélou genannt. Der bekannte Jesuit befaßt sich mit dem Verhältnis B.s zu den griechischen Vätern (46—55), hält, völlig zu Recht, die Zeit für ein abschließendes Urteil noch nicht reif, trägt jedoch selbst zur Klärung der Problematik bedeutsam bei, wenn er in sorgfältiger Untersuchung bei der Auslegung von Klagel.4, 20 und bei der Auffassung des göttlichen Ebenbildes direkten Einfluß Origenes' (50) bzw. Gregors von Nyssa (55) wahrscheinlich macht. Der letztere Fall gewinnt besonderes Gewicht, einmal, weil er die Vermittlerrolle Wilhelms von St. Thierry beleuchtet, sodann, weil er durch den Nachweis der Abhängigkeit gegensätzliche Äußerungen B.s erklärt und so einen Blick auf die bisher gänzlich unbekannte theologische Entwicklung B.s erlaubt. Der in seiner Knappheit bestechende Aufsatz weckt im Leser den Wunsch, daß die B.forschung eines ihrer großen Versäumnisse wiedergutmacht und sich endlich einmal der Einwirkung Gregors d. Gr. auf den Abt von Clairvaux im Zusammenhang zuwendet.

Der selbe Wunsch regt sich für Ambrosius und den einen oder anderen spätantiken Lateiner (77) — darunter auch Cassiodor — angesichts des folgenden Aufsatzes von Jean-Marie Déchanet (56—77). Der sorgfältig arbeitende und nur mit behutsamer Besonnenheit schlußfolgernde (73—77) Autor beschäftigt sich mit der philosophischen Vorstellungs- und Begriffswelt B.s und möchte seine Gesamteinstellung als Wertphilosophie und existentielles Denken ansprechen (56 bis 58). Aus ablehnenden Worten glaubt er eine genauere Kenntnis, als man sie bisher angenommen hat, herauslesen zu können (59—60). Im einzelnen stellt D. gewisse Übereinstimmungen in Gedankengang und Ausdrucksweise fest (61—72), zu deren Erklärung er bei B. eine Lektüre platonischer Schriften oder Platoflorilegien, sei es während seiner Ausbildungszeit, sei es gegen Ende seines Lebens, vermutet (76—77). D.s vorsichtig geäußerte Hypothese setzt die Existenz heute verlorener Übersetzungen voraus, die ihrerseits den bekannten Platonismus anderer Autoren des 12. Jh. verständlich machen würde (77). Da D. nur das Problem aufwerfen will und sich deshalb im wesentlichen auf Nachweise aus *De consideratione* beschränkt (60), wird es zunächst erforderlich sein, die anderen Werke B.s einer ähnlichen Durchsicht zu unterziehen. Im übrigen ist aus dem kenntnisreichen Aufsatz noch der Abschnitt über die viel besprochene *Regio dissimilitudinis* (69—72) und die Kritik an der modernen (1953) Übersetzung von Béguin (67[5]) zu erwähnen. Die Fortsetzung des 58[4] zitierten Aufsatzes von F. A. van den Hout ist inzwischen in Citeaux in de Nederlanden 5, 1954, 30—41, erschienen.

In einer zweiten, anfangs ein wenig weit ausholenden Abhandlung wendet sich Déchanet der Christologie zu. Ziel der Menschwerdung ist es nach B., den Menschen die Gottesliebe zu ermöglichen (84—86). B.s Bemühen, als Weg zur Erkenntnis der unsichtbaren Geheimnisse in Glaube und mystischer Erfahrung die sichtbare Erscheinung zu werten (88—90), erklärt seine Andacht zur Menschheit Christi (86). Diese für die Geschichte der Frömmigkeit überaus folgenreiche Akzentverlagerung hat allzu ausschließlich das Urteil über B.s Christologie bestimmt und die Frage nach dem Sinn dieser Zuwendung zum Sichtbaren sowie die anderen Seiten am b. Christusverständnis ungebührlich der Vergessenheit überantwortet. Tatsächlich steht B. aber hier unter dem Einfluß der Tradition, besonders der griechischen Theologie und vor allem Origenes' (86). Der gleichen Ursache ist es zuzuschreiben, wenn für B. zugunsten der Menschwerdungsidee der Gedanke der Erlösung durch das Blut zurücktritt (79) und die kosmologische Notwendigkeit von Menschwerdung und Mittlerschaft Christi stark betont sind (80—84). Aus der wichtigen und für die Bernhardforschung hochbedeutsamen Untersuchung verdienen fernerhin Beachtung die Hinweise auf gewisse Gegensätze in der Gnadenlehre des *Doctor mellifluus* (82[3]) und auf die seelsorgliche Ausrichtung (soll man sagen: den Verkündigungscharakter?) der b. Theologie (79[2]; 90).

Die Untersuchung, die sodann Henri Barré, einer der führenden römischen Mariologen, der Marienlehre B.s widmet (92—113), zeichnet sich durch besonnene Sachlichkeit, die Widerlegung eingewurzelter Vorurteile und Kritik der Literatur (Bernhard [Martelet] 96[2], [4], 97[4], 102[3], 103[1], 107[1]; Roschini 96[1], 106[7], 108[3]; Solá 108[3], 109[3]; sonst 110[12], 111) aus. Erst die Nachwelt und die Legende machen B. zum *Doctor Marianus (92—94)*. B. selbst spricht verhältnismäßig selten (95—96), jedenfalls seltener als Rupert von Deutz (97), von Maria. B.s Mariologie, keineswegs ein beherrschender Zug seiner Theologie (112), ist im ganzen ausgewogen, ohne Übertreibung *(„falso non eget honore"* ep. 174, 2 PL 182, 333B) (100) und fügt sich harmonisch in das Gefüge seiner sonstigen Anschauungen; das monastische Ideal bestimmt die Auswahl seiner mariologischen Themen (112). Seine Originalität liegt in der Weise der Darbietung und der geistlichen Sicht, nicht in der Förderung der Lehrentwicklung (112—113); die großen Initiativen gehen von anderen (Eadmer, Anselm, Pseudo-Augustin) aus (107). B. ist bei seiner Neuprägung Aquädukt (112) und auch sonst gelegentlich (99) nicht immer glücklich, verdient aber nicht den von Y. Congar OP erhobenen Vorwurf einer Art Kryptomonophysitismus (98). Die ganz im Rahmen der Tradition verharrende Denkweise B.s (113) wird sichtbar bei der Ablehnung des Festes der Unbefleckten Empfängnis (100—103), bei der unentschiedenen Haltung gegenüber der Lehre von der leiblichen Aufnahme (103 bis 106), bei der Zurückhaltung in der Verwendung des Mutterbegriffes (106—107) und im Verzicht auf andere Vorstellungen *(Collum Ecclesiae, typus Ecclesiae, Sponsa Christi, Mater nostra)* (109), endlich bei einem Blick auf seine Quellen (108—109) und die Geschichte einiger mariologischer Begriffe (110 bis 111). Im Anschluß an einige Punkte, die Barré streift (98, 112[3]), sei aufmerksam gemacht auf Joh. Beumer, Die marianische Deutung des HL in der Frühscholastik, Zeitschr. f. kath. Theologie 76, 1954, 411 bis 439; Alb. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Bäumkers Beiträge 37/4), Münster 1954; S. 102[4] sind nachzutragen die wichtigen Angaben von Konr. Jos. Heilig, Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen, Röm. Quartalschrift 40, 1932, 136—137.

Im folgenden, teilweise recht weitschweifigen Aufsatz bestreitet Edmond Boissard nach eingehender Durchsicht der Engellehre (114 bis 135) B.s Abhängigkeit von Pseudo-Dionysius (132—134), macht vielmehr den Einfluß Gregors d. Gr. deutlich (128). Inhaltlich bietet die Angelogolie B. nichts Neues (134) und ist nach Boissard dadurch gekennzeichnet, daß neben dem Amt der Anbetung die Sendung der Engel an die Menschen in den Vordergrund rückt (119—120, 135).

Den umfangreichsten Beitrag des ganzen Bandes stellt die Behandlung der Ekklesiologie durch Yves Congar dar (136—190). Der Idee nach ist die Kirche bei B. (136—175) sowohl Werk der Gnade — C. geht hier näher auf den Brautbegriff ein (139—145) und zieht die Linien des b. Denkens bis zu Origenes (144, 149, 156) und zu Luther (151, vgl. 177) hin aus — als auch irdische Realität (154 bis 175); dabei werden die Fragen des Pilgerstandes, der hierarchischen Struktur, der Wertung von Amt und Autorität und die Beziehungen zur weltlichen Gesellschaft kurz gestreift. Zu 137[2] sei noch auf J. Schmid, Brautschaft, Reallexikon für Antike und Christentum 2, Stuttgart 1951ff., 554—555, verwiesen. Wiederholt betont C., daß B. stärker moraltheologisch-aszetisch als dogmatisch-ontologisch interessiert ist (140f., 174; vgl. 143, 146f.), läßt jedoch seinerseits die monastische Idee doch wohl zu stark B.s Kirchenbild bestimmen (143, 151, 165, 167, vgl. 178f., 181), einmal weil er die Eigenart der literarischen Hinterlassenschaft B.s (erhalten sind lediglich die Predigten für Mönche; die Ansprachen außerhalb der Klöster sind verloren, abgesehen von einigen Synodalreden in später und schlechter Überlieferung) zu wenig berücksichtigt, dann aber, weil bei der notwendig knappen Würdigung manche Quellenstelle nicht zu ihrem Recht kommt (166 würde trotz der Verweisung auf andere Autoren eine Ankündigung des 188f. Gesagten das Urteil auswiegen), so wäre u. a. für den Gedanken des Laientums (165—167) die Schrift an die Templer heranzuziehen (die 166[2] genannte Ordnung der drei Stände ferner *In Dom. Palm.* 1,4 PL 183, 256 A—C); auch wird der Einfluß von Friedr. Heer sichtbar (167, vgl. 178, 185). Ein zweiter Abschnitt, in dem C. nach der Stellung B.s in der Geschichte der Ekklesiologie fragt (175—190), wendet sich zuerst der „Ekklesiologie der Ekklesia" zu. Der Feststellung, daß B. den zu seiner Zeit einsetzenden Versuchen, die Kirche als Gnadenmittel zu sehen, fremd gegenübersteht (179—180), wird man freilich entgegenhalten müssen, daß dies neue Anschauung nur das neue, d. h. abstrakte, Gewand der alten Lehre von der *Mater Ecclesia* ist, die B. wohl vertraut ist (141[7]; weiter *In Cant. cant.* 30, 5; 66, 4 PL 183, 936 A, 1095 D); der *„médiation impersonelle"* (177) ist eben die *mediatio per personam allegoricam significata* vorausgegangen. Über die Sekten ist neuerdings A. Borst, Die Katharer (Schriften

der MGh 12), Stuttgart 1953, einzusehen; zu 176[2] ist zuzufügen Jos. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener theol. Studien 2/7), München 1954. Zum Schluß untersucht C. B.s Haltung gegenüber der gregorianischen Reform (181—190). B. steht in der Linie der Reform, kritisiert allerdings gewisse Konsequenzen (181). C. entwirft im Sinne von Harnack und Hauck ein düsteres Bild des päpstlichen Imperialismus, um B.s Spiritualismus davor umso heller erstrahlen zu lassen (184—187), obwohl er zugesteht, daß B. bestimmte Notwendigkeiten einsieht (187). Bezeichnenderweise muß B.s Gesinnung in diesem Zusammenhang zweimal erschlossen werden (Conditionel!) (188f.). C. betrachtet sein Urteil freilich nicht als endgültig und wird bei der angekündigten Rückkehr zu dem Thema (187) um eines gerechten Urteiles willen anderen Faktoren, der schon berührten Eigenart des b. Schrifttums, weiter namentlich den soziologischen Voraussetzungen und dem innersten Antrieb des von ihm gerügten Machtstrebens der Päpste — vgl. dazu W. Neuß, Das Problem des MA, Kolmar o. J. (1944), 61—64; ders., Die Kirche des MA, Bonn 1946, 159, 187, 193; H. Weisweiler, Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit, Studi Gregoriani 4, Rom 1952, 129—147 — Rechnung zu tragen haben. Angesichts dieser einseitigen Wertung wird man auch des Schlußurteils, das C. abgibt, nicht recht froh: *L'Eglise de s. B., c'est cela: une Eglise des âmes, s'élevant par la grâce de la charité, à la mésure de Dieu* (190). Zu rühmen bleiben an dem Aufsatz, der weder eine Bezugnahme auf die Gegenwart scheut (179[2], 181) noch aus seiner Liebe zu Pascal ein Hehl macht (157[2], 167, 176, 187[1]), die zahlreichen weiterführenden Literaturnachweise in den Anmerkungen, die Kritik an der bisherigen Literatur (Castrén, Holböck 148[1,3], Kilga 159[4], Fliche 182[1,4], Jacqueline 188[1]) und die Herausstellung von Forschungsaufgaben (145[4], 149[2], 164[4], 188[2]), endlich die dankenswerten Bemerkungen zum Vokabular B.s (144, 146[2], 154[5], 155[4], 171[3], 173[3]; zur Textgestalt 156[2]), die einem Wunsch Leclercqs entgegenkommen (5). Über der Konfrontierung mit den leitenden Gedanken der Patristik, die nach Lubac vorgelegt werden, fällt die Einordnung B.s in seine Umwelt gelegentlich zu summarisch aus. Hier liegt vielleicht auch der Grund dafür, daß bei der Mariologie eine dank Leclercq und Barré überwundene Beurteilung (139, 153f., 181) noch festgehalten ist. Ein Vergleich, etwa nur mit B.s Geistesverwandten, so mit Isaak von Stella, über dessen Mariologie und Ekklesiologie inzwischen Johs. Beumer einen vorläufigen Überblick vermittelt hat (diese Zeitschrift 5, 1954, 48—61) oder mit Gilbert von Hoyland, der übrigens nach Ausweis des Registers im ganzen Band überhaupt nicht erwähnt ist, hätte doch wohl andere Farben in das Bild eingetragen.

Als letzte Untersuchung zur Dogmatik folgt eine gefällige Studie von J. Ch. Didier über B.s Stellung zur Kindertaufe (191—201), in der die Verbindung des Abtes von Clairvaux mit der Theologie der karolingischen Epoche (191, 197) und seiner unmittelbaren Vorzeit (193), weiter die augustinische Linie seines Denkens (195—197, 201) unterstrichen, daneben seine mitunter schwache Beweisführung (197, 201) beleuchtet wird. Von B.s Zeitgenossen ist bewußt nur der wichtigsten gedacht (198—200). Ungern vermißt man ein, wenn auch knappes, näheres Eingehen auf die gesamte Taufproblematik im 12. Jh. sowie die Verwertung der Ergebnisse von H. Weisweiler (Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. B. 1932, 17, 110—113) und L. Ott (Untersuchungen zur theol. Briefliteratur der Frühscholastik [Bäumkers Beiträge 34], Münster 1936, 496—527, bes. 509, 511, vgl. 152, 159).

Die Gruppe der Beiträge zur Spiritualität und Mystik B.s eröffnet Endre von Iványka, der sich mit der Struktur der Seele nach B. beschäftigt (212—208), einerseits mit begründeter Kritik (205) die uneinheitliche Begriffswelt B.s ausbreitet (203—206), andererseits den stets festgehaltenen Unterschied zwischen Erkenntnis und Liebe herausstellt (206 bis 208). Dabei werden B.s Selbständigkeit gegenüber Augustin (204) und der im Lauf der Zeit zunehmende Einfluß Wilhelms von St. Thierry (205) sichtbar; Abhängigkeit von Kassian bleibt Vermutung (207[2]). I. kommt für seine Frage zu dem Schluß, daß in B.s traditionsverbundenem Denken die griechischen Elemente keine ausschlaggebende Rolle spielen. und macht auf den großen Unterschied zwischen der nüchternen Art B.s und der nicht ganz ungefährlichen Haltung seiner zisterziensischen Schüler (ausgenommen Älred) und Wilhelms von St. Thierry aufmerksam (208).

Die gleiche Bestimmtheit durch die Tradition (222) unterstreicht Ph. Delhaye, der B.s Vorstellungen vom Gewissen nachgeht (209 bis 222), die verstreuten Aussagen übersichtlich ordnet (209—218) und Beziehungen zu Cicero (216), Paulus (218), Augustin (219) und Origenes (219—222, Abweichungen 221) vermerkt. Da man über die Ausbildung der Gewissenslehre im 12. Jh. nicht viel weiß (vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale 2. Louvain 1948, 103—110), ist D.s Versuch besonders dankenswert. Im übrigen verdient der Hinweis Beachtung, daß sich B. in seiner

Darstellung der jeweiligen Zuhörerschaft anpaßt (212—213).

Den Umstand, daß seit dem Ende des 12. Jh. schon 2 Schriften Wilhelms *(De contemplando Deo, De natura et dignitate amoris)* zusammen mit B.s *De diligendo Deo* als ein einziges Werk *De amore Dei* (Druck Horstius) begegnen (223), benutzte Jacques Hourlier zu einem recht aufschlußreichen Teilvergleich zwischen beiden Äbten (223—233). Will man H.s Ergebnis etwas vergröbern, so läßt sich sagen, daß B. stärker psychologisch, W. mehr ontologisch interessiert erscheint. Die gegenüber B. mehr das Sein als das Wirken ins Auge fassende Haltung W.s (228—231) ist ein Folge seiner größeren Bestimmtheit nicht nur durch die karolingische Theologie und Ps.-Dionysius (233), sondern doch wohl überhaupt durch griechisches Gedankengut, während B. als Vertreter der im Abendland vorherrschenden moralisierenden Auffassung verstanden werden muß. Aus den Einzelheiten sei erwähnt, daß W. in seiner Sprache der Liturgie und in seiner Frömmigkeit der Eucharistie mehr Einfluß gönnt als B. (226).

Dem Herzstück der b. Religiosität wendet sich sodann Pacifique Delfgaauw zu, wenn er bei sorgfältiger Klärung der Begriffe in steter Auseinandersetzung mit der Literatur (Miterre 236[11], Pourrat 237, Gilson 239[10], Castrén 240[5], Alszeghy 245, 246[2], de Vregille 250) und in erfreulich engem Anschluß an B.s Sprache Wesen und Stufen der Liebe untersucht (234—252). Der sehr gedrängte Artikel, Abriß einer größeren Arbeit (234[1]) und daher mitunter bei der Auswahl der B.zitate nur scheinbar einseitig, verrät wirkliche Kennerschaft, berührt nebenbei manche andere Frage der Theologie B.s, so im Zusammenhang mit dem *amor carnalis* die Verehrung der Menschheit Christi (243), gesteht eine letzte Unausgeglichenheit des Liebesbegriffes bei B. zu (251) und erinnert schließlich an die — freilich späte (Benedikt XII 1336, Denz. 530) — kirchliche Verurteilung von B.s Ablehnung der Gottschau vor der Auferstehung der Toten (252).

In dem folgenden, durch allseitige Literaturkenntnis ausgezeichneten Aufsatz fragt Jean Châtillon nach dem Einfluß B.s auf die Scholastik des 12. und 13. Jh. unter Ausschluß der Kanonistik (268—288). B., mit der zeitgenössischen Theologie seiner Zeit sachlich (270) und persönlich (271) bekannt, wird gegen den Vorwurf der Wissenschaftsfeindschaft verteidigt (272/3); sein Wissensbegriff ist allerdings nicht der im 13. Jh. herrschende (274). Autorität wird B. nach dem Tode Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux durch seine von verschiedenen Seiten erbetenen Äußerungen zu brennenden Fragen (275—277; abgelehnte Anfragen 276[7]), die sowohl Zustimmung als auch Ablehnung finden (278—279) und B. im 12. (280) und 13. Jh. (281), besonders häufig bei den Franziskanern (281—283), zitiert werden lassen; für Alexander Halensis siehe ferner A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 235[24]; die Einwirkung auf Bonaventura bleibt noch genauer zu erforschen (282[4]). Sehr abgewogene und gelegentlich fast übervorsichtige Bemerkungen zur gerechten Würdigung B.s im Streit gegen Abailard und Gilbert Porreta (284—288) gipfeln in dem Urteil, daß B.s geschichtlich notwendiger Einspruch maßvolle Verwendung der Dialektik und stärkeren Anschluß an die Tradition erreicht (287).

Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung B.s beantwortet Aimé Forest (289—299) zuerst — sicher für die gebildete Welt französischer Zunge, die diese Philosophen liest, besonders wirkungsvoll — mit Ausführungen über B.s Einfluß auf Pascal (291), Blondel (291—293) und, wenn auch nur mittelbar über Bérulle und Fénelon, auf Lavelle (293 bis 295). Von den Gemeinsamkeiten, die die oft angegriffene M.-M. Davy zwischen Jaspers und B. entdecken will, ist lediglich berichtend die Rede (295); die Deutung B.s durch Jankélévitsch wird abgelehnt (295[4]). F. erwartet eine Wiederentdeckung B.s für die Gegenwart (296) und findet verwandte Züge im Streben nach Verinnerlichung und in der Ausrichtung auf das Geistige (290, 298). Den von B. als Ziel verstandenen Frieden identifiziert F. mit dem metaphysischen Selbstbewußtsein und fordert zisterziensischen Stil für Leben, Denken und Philosophie (299). In einem weiteren Beitrag (309—311) geht F. ohne den Willen zu erschöpfender Stellungnahme kurz auf den Unterschied zwischen B. und Thomas von Aquin ein und läßt beide weniger sich widersprechen als vielmehr ergänzen.

Endlich beschäftigt sich Olivier Rousseau mit Ursprung und Berechtigung der Bezeichnung „Letzter der Väter" für B. (300—308), die zuerst bei Nik. Lefèvre († 1612) begegnet (307).

Ein ausschließlich systematisches Ziel verfolgen endlich zwei Arbeiten, die zum Schluß erwähnt seien. Beide setzen Forests allgemein philosophisch gehaltenen Versuch, b. Geisteshaltung für die Gegenwart fruchtbar zu machen, vom Standpunkt der Erlebnispsychologie aus fort, verzichten jedoch auf jegliche Auseinandersetzung mit der Literatur, leider auch mit der sonst mehrfach benutzten (322), gründlichen Darstellung Schucks. Claude Bodard würdigt, um eine

theologische Ergänzung zu M. Dumontier (S. B. et la Bible, Paris 1953) zu liefern, B.s Schriftbenutzung als Ausdruck seiner religiösen Erfahrung (24—45) und geht i. e. auf das Erlebnis der Sünde (26—30), der Eingliederung in Christus (30—35) und des Geistes (35—44) ein. Jean Mouroux beschränkt sich auf die Predigten zum Hohen Lied und stellt die dort auftretenden Kriterien der geistlichen Erfahrung zusammen (253—267). Nach einem kurzen Blick auf den Erlebnischarakter der verschiedenen religiösen Erfahrungen (253—256) führt der durch sein Buch L'Expérience chrétien (Paris 1952) rasch bekannt gewordene Autor die von B. angegebenen Normen zur Beurteilung (256—262) und die Kennzeichen der Echtheit (262—266) auf. Weil M. es versteht, unter der Sprache und dem Ausdruck des 12. Jh. moderne Anliegen sichtbar werden zu lassen, wird seine Darstellung sicher manchem einen Weg zu B. freimachen und das eine oder andere Vorurteil zerstören.

Zusammenfassend kann man sagen, daß mit dem vorliegenden Band nunmehr auch bei der Würdigung der Theologie B.s jenes Streben sich durchsetzt, das bei der Beurteilung seines Charakters und seiner Wirksamkeit schon seit längerem bemerkbar ist und das man schlagwortartig als den Versuch einer Entmythologisierung oder der Entthronung eines Heros bezeichnen darf. Gegenüber aller, anscheinend unausrottbarer — auch bei dem Jubiläum von 1953 wieder in Erscheinung tretender — isolierender Wertung B.s als säkularer Gestalt besteht das entscheidende Verdienst von S. B. Théologien in dem umfassenden Nachweis der Traditionsgebundenheit b. Denkens. B. ist kein Neuerer. Man wird auf dem Weg dieser Deutung unbedingt weitergehen müssen, aber darüber nicht vergessen, ein wie komplexes (so Leclercq 5) Gebilde B.s Geistigkeit ist. Es ist weder berechtigt, bei Charakter und Handlungsweise des Abtes die dunklen Farben so stark aufzutragen, wie man es zur Zeit beliebt (ein Überblick bei M.-Ans. Dimier, A propos du Congrès bernardin, Revue d' histoire ecclésiastique 50, 1955, 543—556), und etwa beim Verdikt über B.s Polemik moderne Maßstäbe anlegen statt die Polemik des 12. Jh. näher zu berücksichtigen (eine Aufgabe, die bis heute nicht gelöst ist), noch erlaubt, über der Prüfung des traditionellen Elementes die Frage nach der Originalität B.s in den Hintergrund treten zu lassen, wie Leclercq mit Recht warnt (5). Um die b. Eigenart zu erfassen, bedarf es nicht nur eines breit angelegten, möglichst vollständigen Vergleichs mit der Theologie seines Jahrhunderts, der vielleicht mit einer Durchsicht der jetzt bequem zugänglichen Arbeiten Landgrafs beginnen könnte (über B.s Bedeutung u. a. Dogmengeschichte III/1, 171, 253), sondern auch exakter Untersuchungen über B.s Verhältnis zum unmittelbar folgenden Zisterzienserschrifttum, also zu Isaak von Stella, Gilbert von Hoyland, Älred von Rievaulx, Guerricus von Igny u. a. Wenn B.s Theologie in ihrer Gesamthaltung durchaus konservativ erscheint, dann liegt sein Verdienst weniger in der Erschließung neuer Erkenntnisse als vielmehr im Raum der Darstellung, möglicherweise auch bloß der Terminologie, also im Entwurf einer Art Verkündigungstheologie. Dann ließe sich an diesem Schulbeispiel erkennen, welche Folgen eine derartige Gewichtsverlagerung nach sich zieht. Oder hat lediglich eine späte Heroisierung aus B. den Mann einer geistesgeschichtlichen Wende und den Vertreter einer neuen, subjektiven Frömmigkeit gemacht? Fragen, die der Antwort harren.

Zum Schluß ein Wort zu den äußeren Dingen. Den Grundsatz, Zitate aus B.s Werken im Druck lateinisch zu geben, selbst wenn sie beim mündlichen Vortrag übersetzt worden sind, beachten leider nicht alle Autoren. Vier Register erhöhen die Brauchbarkeit des Bandes; zuzufügen bleiben u. a. 317 A. Fries 283[4], ferner bei Elberwin 193 und bei Origène 156. Der Druck ist vorzüglich. Die Zahl der Versehen und Druckfehler hält sich in erträglichen Grenzen, ist aber bei anderssprachigen Texten und Namen unvermeidlich. Als irreführend seien genannt: Kozlowski 136[1], 319; Ernaldus 161[6], 317; Kilwardby 283, 322; Sikes 284[3], 322.

Bonn Matthäus Bernards

Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. In Verbindung mit Heinrich Elfers und Fritz Hofmann herausgegeben von Marcel Reding. Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1952. 320 S., geb. DM 13.80.

Zum 75. Geburtstag Karl Adams (20. 10. 1951) vereinigten sich 14 Freunde und Schüler des in vielen Ländern bekannt gewordenen Dogmatikers der Universität Tübingen und überreichten ihm in dieser Festgabe Beiträge über Themen, die zu seinem eigenen weiten Arbeitsgebiet in naher Beziehung stehen.

J. Leclercq (Perspectives de chrétienté nouvelle) untersucht die charakteristischen Züge des kirchlichen Lebens unserer Tage. Durch die katholische Renaissance nach der Jahrhundertwende ist die Kirche in die zweite Phase ihrer Geschichte eingetreten. Das Leben der Kirche formt sich, ohne daß sie aufhört ein und dieselbe zu sein. Die heutige katholische Kirche mag für einen Außenstehenden noch immer die gleiche sein wie vorher, eine

bestaunenswerte Institution, ein wunderbar geordneter Mechanismus, in weltweiter Einheit, Vertreterin der Vergangenheit, Hüterin von Traditionen. Und doch hat sich gerade innerhalb der Kirche ein Umschwung vollzogen. Das geschichtliche Denken hat die Perspektiven verändert und weiß Wesentliches von später und historisch-bedingt Hinzugekommenem zu unterscheiden und abzutrennen. Alles, was im 20. Jahrhundert neu geworden ist, steht unter der Parole, das authentische Christentum aufzusuchen und wieder zu verwirklichen, insbesondere durch die Rückkehr zur Person und Gestalt Christi. Vornehmlich wirksam erwies sich dabei die eucharistische Renaissance und die dadurch ausglöste Zunahme christlicher Persönlichkeiten. In Verbindung mit dem „zurück zu Jesus" hat sich die Aufmerksamkeit der Urkirche zugewandt. Man suchte in diesen Ursprüngen das authentische und das reine Christentum. Ferner ist das neue katholische Leben durch die „Promotion der Laien" charakterisiert, in der Renaissance des persönlichen religiösen Lebens der Laien wie in der Wiedergeburt ihrer Initiative und Reflexion. Die Aktivierung der Laien auf allen Gebieten gab der Kirche ein ganz neues Prestige. Erwähnt muß hier auch werden die Bewegung der ehelichen Spiritualität und der Imperativ, daß alle Glieder der Kirche zur Heiligkeit berufen sind. Die Kirche, die sich heute abzeichnet, spielt überall die Rolle eines Fermentes, greift in die großen sozialen Aufgaben ein. Ohne die Gefahren zu übersehen, die vom Kommunismus oder von der Verselbständigung von Persönlichkeiten drohen, berechtigt doch die kirchliche Lage zum Optimismus.

M. Pfliegler stellt „Glaube, Hoffnung und Liebe als Mächte des Lebens und der Geschichte" dar. In einer biblisch begründeten geschichtstheologischen Übersicht über die Kirchengeschichte gelingen Pfliegler immer wieder überraschend prägnante Formulierungen, die zugleich die gründliche ideengeschichtliche Auslotung des Lebens der Kirche offenbaren. Nach Aufweis der Geschichte gilt das paradoxe Grundgesetz, daß die entscheidenden Siege des Glaubens und des Reiches Gottes nach außen Niederlagen waren. Von daher werden die Schwierigkeiten deutlich, welche auftraten, als die Kirche der Märtyrer aus der Periode der äußeren Machtlosigkeit zur Modereligion wurde und die Gefahr drohte, die schwindende innere Glaubenskraft mit äußeren Machtmitteln zu stützen und zu ersetzen. Die Zeit, in der eine Einheit von Glaubensmacht und staatlicher Gewalt bestand, war eine Zeit ständiger Versuchung. Nachdem schließlich die Welt der Führung des Glaubens entglitten war, muß sie neu durch den Glauben erobert werden. Aus der rückwärtsblickenden Betrachtung ergibt sich die vorwärtsschauende Zielsetzung. In dieser Weltzeit gewinnt im Kampf der geistigen Mächte jene, welche die lebendigsten Träger stellt. So gibt es für unseren Glauben und unsere Liebe eine einzige wirkliche Gefahr: daß ihm ein Glauben entgegentritt, der glühende Verkünder hat, daß sich unserer Liebe eine Liebe (oder ein Haß) entgegenwirft, die eine größere Vitalität hat. Für unseren Glauben bietet sich deshalb e i n e wirkliche Chance des Sieges: den Glauben, der Berge versetzen kann, die Hoffnung, die über die Not des Daseins triumphiert und eine Liebe, die angesichts einer Welt von Satanen und Versuchungen schlicht mit dem hl. Paulus fragt: „Was kann uns trennen von der Liebe Christi ... In allem bleiben wir Sieger um dessentwillen, der uns geliebt hat." Freilich, Glaubensverfolgung muß nicht immer Sieg des Glaubens sein. Aber Glaube, der siegreich sein will, muß Glaube an die Zukunft sein, an die eschatologische und an die welterobernde. Deshalb gilt nicht so sehr „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft", sondern umgekehrt „Wer die Zukunft hat (d. h. diesen vitalen Glauben an die Zukunft), der hat die Jugend".

J. Mouroux, bekannt geworden durch seine Arbeiten über die personelle Struktur des Glaubens (Je crois en toi, Paris 1948[2]) gibt auch hier wieder eine Probe seiner tiefschürfenden religionspsychologischen Forschungen (Sur la possibilité de l'expérience chrétienne). Von dem unlösbaren Problem einer direkten Erfahrung der Gnade, die das Tridentinum im Hinblick auf die reformatorischen Irrtümer verwarf, leitet er über zu der damit zusammenhängenden Erfahrung des christlichen Lebens, in dem sich die Gnade auswirkt, und vergleicht dann diese Erfahrung des christlichen Lebens mit der mystischen Erfahrung, indem er den inneren Zusammenhang, aber auch die Unterschiede zwischen beiden aufzeigt. Die Äußerungen des Tridentinums stellt er den Behauptungen Calvins über eine unmittelbare Erfahrung des Übernatürlichen in der Hl. Schrift, im Glauben und in der Prädestination gegenüber. Die Frage, ob der Christ wissen kann, daß er in der Gnade ist, wird auf ein umfassendes Problem zurückgeführt: Gibt es eine normale Erfahrung des christlichen Lebens? So wenig wir biologisches Leben an sich direkt erfassen und definieren können, sondern nur die Äußerungen im Lebewesen, so wenig können wir analog die Gnade an sich erfahren, sondern nur die Zeichen der Gnade im konkreten christlichen Leben, den Elan, der das ganze Sein mit all seinen Aktivitäten und Passivitäten, den geistigsten und den

sinnenhaftesten zu Gott hinaufzieht. Es handelt sich nicht eigentlich um psychologische Phänomene, sondern um die Gesamtheit der Gegebenheiten des Glaubens, die das christliche Leben definieren und verwirklichen (Gott, Christus, Kirche und Sakramente). Der Scharfsinn, mit dem die Analyse und die Vergleiche durchgeführt werden, läßt den Wunsch verständlich erscheinen, daß der Autor auch die untere Grenze in der Erfahrung des christlichen Lebens hätte in seine Überlegungen einbeziehen mögen, aus der man auf den Stand der Gnade schließen darf oder nicht.

A. Mitterer bietet einen instruktiven Einblick in die theologische Methodik der Analogie (Christus und Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib. Abriß einer theologischen Methode). Nach einer Einführung in die formalen Grundlagen der Analogie überhaupt erläutert und veranschaulicht er diese für die Dogmatik so wichtige heuristische Arbeitsweise am Beispiel der Kirche als des mystischen Leibes Christi. Er frägt nach den beziehungsstiftenden Grundlagen und zeigt dann die ganze Fülle der Beziehungen zwischen Christus und der Kirche einerseits und dem menschlichen Haupte und Leibe andererseits nach den verschiedensten Gesichtspunkten auf. Was inhaltlich nur jeweils angedeutet ist, findet sich ausführlich, auch ideengeschichtlich dargestellt in seinem Buch „Geheimnisvoller Leib Christi", Wien (Herold) 1950. Auch aus diesem Einblick in das formalbegriffliche Instrumentarium und seine erfolgreiche Handhabungsweise erhellt die Notwendigkeit des besonderen wissenschaftlichen Arbeitsgebietes Mitterers, den Wandel des wissenschaftlichen Weltbildes und Menschenbildes seit Thomas von Aquin zu berücksichtigen und dadurch auch solche Analogien inhaltlich zu berichtigen bzw. zu vermehren und zu vertiefen.

Obwohl das Thema (Ecclesia ab Abel) eng gezogen erscheint, kommt Yves Congar doch zu fundamentalen Feststellungen über den Wandel des Kirchenbegriffes von der Zeit bis zur Frühscholastik über das Hochmittelalter und die schärfere Präzisierung und Einengung durch die Gegenreformation bis zur Enzyklika Mystici Corporis. Die alte Kirche hatte sich selbst als eine überzeitliche Wirklichkeit verstanden, deren Anfänge, dem historischen Faktum der Inkarnation vorausgehend, mit den Anfängen der Welt oder wenigstens der Menschheit zusammenfallen. Es wurde besonders die Kontinuität zwischen einer vor Christus präexistenten Kirche und der christlichen Kirche betont. Seit Augustinus wird sie auf zwei Grundgedanken zurückgeführt: die Einzigkeit und Universalität der Mittlerschaft Christi und den geistlich-persönlichen Charakter des Heiles. Auch die Gerechten des Alten Testamentes sind Glieder Christi, weil Christus das Haupt aller Gerechten ist. Die Alten hatten denselben Glauben wie wir, sie glaubten an den kommenden Christus, wir an den gekommenen. Die Präexistenz einer Kirche war schon von der theologischen Tradition und von Augustinus angenommen, noch ehe Augustinus anscheinend als erster in diesem Zusammenhang von Abel sprach. Alle seine Texte über Abel liegen nach 412 und zeigen damit den inneren Zusammenhang mit seinen Spekulationen über die Civitas Dei und die Civitas terrena. Adam gilt ihm als Vater beider civitates, Cain als Typus und Prinzip der civitas terrena, Abel als Typus und Prinzip der Civitas Dei, der ecclesia ab Abel. Diese Denkweise war im Mittelalter, ja noch in der Gegenreformation häufig. Während der spirituell-persönliche Kirchenbegriff noch das ganze Mittelalter beherrschte, wurde von der Mitte des 13. Jahrhunderts ab die sichtbare hierarchische Institution stärker berücksichtigt und von einer eigenen und autonomen Ekklesiologie übernommen. Die antireformatorischen Notwendigkeiten verstärkten noch diese Akzente und verfestigten diesen Übergang von einer spirituellen Ekklesiologie zu einer hauptsächlich juridischen, zu einer Theologie der hierarchischen Gewalten und der äußeren Mittel des Heiles. Auch nach der Abrundung der Ekklesiologie durch Mystici Corporis bestehe noch die Möglichkeit und die Notwendigkeit positive Gesichtspunkte der alten Kirchentheologie einzubauen. Dem Leibe Christi, der die Kirche ist, anzugehören, bedeutete, durch den Glauben in lebendiger heilschaffender Beziehung zu Christus zu stehen, dem einzigen und universellen Mittler, dessen Kraft alle zeitliche und räumliche Entfernung übersteigt. Das ist der tiefe bleibende Sinn der Ecclesia ab Abel.

J. Betz geht dem judenchristlichen Sträuben gegen die eucharistische Verwendung des Blutes Christi nach (Der Abendmahlskelch im Judenchristentum). Er vermag aus der frühchristlichen Literatur und aus Apokryphen überzeugende Belege zusammenzustellen und dann rückblickend auch noch überraschende Deutungen neutestamentlicher Texte zu geben. Die häretisch gewordenen Judenchristen lehnten den eucharistischen Kelch wegen des ihnen vom Gesetz verbotenen Blutgenusses entweder völlig ab und vollzogen die Eucharistie nur mit Brot und Salz oder sie behielten den Kelch zwar bei, verwendeten aber statt des Weines nur unverwandeltes Wasser. Diesen judenchristlichen Tendenzen gegenüber mußte schon die Urkirche das Blut Christi in der Eucharistie

stärker betonen. Damit fällt helleres Licht auf die bisher nur durch den liturgischen Vollzug begründete Hervorhebung des eucharistischen Bechers in den Einsetzungsberichten bei Lukas und Paulus. Auch die Häufung der Stellen über das Blut im Hebräerbrief fällt nun nicht mehr bloß auf, sondern erscheint als die Folge des besonderen kultisch-dogmatischen Interesses des Verfassers. Gegenüber dem drohenden Abfall, nämlich speziell der Preisgabe des Abendmahles begründet er die Notwendigkeit des Gebrauches von Blut in der Offenbarungsreligion, insbesondere auch bei der hl. Eucharistie. Betz gewinnt diese eucharistische Deutung mancher Hebr. Stellen auch dadurch, daß er, wie in der Didaché, auch hier den Terminus Charis direkt auf die Eucharistie anwendet. Auch Fr. X. Schierse, S.J. (Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. München 1955) weist der Charis einen Platz in der Kultsprache zu (S. 189) und sieht in 13, 9 damit das wahre Wesen des christlichen Opfers bezeichnet. Er charakterisiert auch die Ausdrucksweise des Hebräerbriefes mehrmals als Abendmahlstheologie und -terminologie. Aber die spezielle Ausdeutung auf das Blut in der Eucharistie findet sich bei ihm nicht. Mag auch dieses Thema außerhalb des selbstgezogenen Rahmens der Arbeit von Schierse gelegen sein, so wäre doch eine Bestätigung oder kritische Beurteilung der an sich einleuchtenden Überlegungen von Betz durch einen Fachexegeten bzw. Spezialisten für den Hebräerbrief wünschenswert.

In seinem Artikel „Zur Theologie der Buße bei Tertullian" gibt K. Rahner S.J. zunächst einen umfassenden Überblick über die Bußlehre Tertullians hinsichtlich der Themen: Materie der öffentlichen Buße; Unterscheidung von täglichen Sünden, Todsünden, die noch durch kirchliche Buße zu tilgen sind (katholische Zeit), Todsünden, die kirchlich nicht vergebbar sind (monatinistische Zeit); Unterschiede zwischen Theorie und Praxis; Vollzug der Bußleistung und Verlauf der Rekonziliation. Die Darlegung dieser Einzelelemente dient dem Hauptanliegen Rahners, den kirchlichen Charakter der Rekonziliation auseinanderzufalten und das Verhältnis zu klären, in dem die kirchliche Erteilung der Pax zur Vergebung der Schuld durch die Venia von seiten Gottes erfolgt. Wenn auch bei Tertullian noch nicht alle Einzelfragen gestellt sind, infolgedessen auch nicht eine später deutlich gewordene Antwort in seine Schriften zurückprojiziert werden darf, so hat er doch grundsätzlich gesehen, daß die kirchliche Pax die göttliche Venia irgendwie kausal auslöst. Rahner geht hier in der Deutung Tertullians über Poschmann hinaus, der den Kirchenfrieden nur als äußere Vorbedingung für die Vergebung der Schuld durch Gott annimmt. „Der Rekonziliationsakt des Bischofs bewirkt also die Vergebung der Sünden durch das Medium der Versöhnung des Sünders mit dem mystischen und doch sichtbaren Leib Christi." „Der amtliche Akt des Bischofs fügt den Sünder wieder in den Gnadenorganismus ein, der Sünder ist so erst eigentlich ein Glied, um dessen Heil es der Kirche als dem Leibe Christi gehen kann und so wird sie in diesem mitleidenden und fürbittenden Zuwenden ihres Geistes an dieses Glied auch von Gott „erhört", läßt diesen Geist auch wieder dieses ihr Glied erfassen und versöhnt es so wieder mit Gott ... Die Kirche als untrennbare Trägerin des Geistes ist notwendiges Gnadenmedium; darum setzt Versöhnung mit Gott notwendig eine Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche voraus, der neu in sie eingegliedert werden muß: Buße als Rekonziliation mit der Kirche." Rahner zeigt dann noch auf, wie diese Sicht der Kirchenbuße zugleich eine Verbindung deprekativer und indikativer Vergebung in sich schließt. „Die ‚deprekative' Form der Absolution muß nicht nur gerade noch möglich sein, sondern auch auf einen Sachverhalt hinweisen, den herauszuarbeiten eine positive Aufgabe der Theologie ist, sowenig dadurch verdunkelt werden darf, was die indikative Absolutionsform deutlich macht. Es ist ein positives Gut, das festzuhalten, daß die volle lateinische Absolutionsliturgie noch heute beide Formeln kombiniert."

Daß längst gesichert geglaubte Ergebnisse patrologischer Forschung immer wieder einmal angegriffen und abgelehnt werden können und dann eine beschwerliche Kleinarbeit und erheblichen Aufwand an Kombinationskraft erfordern, um die bisherige These mit den alten und etlichen neuen Gründen zu festigen, zeigt der achtunggebietende Artikel von Heinrich Elfers „Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom". P. Nautin (1947 und 1949) und P. H. Engberding O.S.B. (1948) hatten unabhängig voneinander die Autorschaft Hippolyts für die sogenannte ägyptische Kirchenordnung und auch noch für andere, ihm bisher zugeteilte Schriften abgelehnt. Elfers setzt sich nicht nur kritisch mit den Argumenten der beiden Autoren auseinander, sondern versucht auch Fragen, die bisher in der Tat nicht zufriedenstellend beantwortet wurden, einer Lösung näherzubringen. So wenig solche scharfsinnige literarkritische Untersuchungen über das komplizierte Zusammenspiel von inneren und äußeren Kriterien und Gegenargumenten durch eine mühelose Lektüre nachzuvollziehen sind, so wenig lassen sie sich in einer kurzen Bespre-

chung auszugsweise wiedergegeben. Elfers sichert von neuem die Autorschaft Hippolyts für die Kirchenordnung und auch für andere Schriften, den Elenchos, die Chronik, die Abhandlung über das Universum und den Paschakanon. Auch die berühmte Lateranstatue mit dem eingravierten Schriftenkatalog muß aus verschiedenen Gründen als Denkmal Hippolyts gelten. Über dieses materiale Ergebnis hinaus bietet diese Arbeit auch dem nicht speziell patrologisch Interessierten Einblick in Methodik und Akribie historisch-kritischer Forschung.

Fr. Hofmann sucht in seinem Artikel „Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus" Antwort auf die in der Gegenwart besonders aktuell gewordene Frage, ob und in welchem Sinn Maria aktiv an unserer Erlösung teilnimmt, inwiefern ihr Tun zu unserer Erlösung beigetragen hat und beiträgt. Im Zusammenhang mit der augustinischen Soteriologie, nach der unser Heil einzig und allein von Christus kommt, erscheint Maria zunächst als die jungfräuliche Mutter, die der Menschheit den Erlöser geschenkt hat. Sie hat dadurch indirekt, sekundär, instrumental die (objektive) Erlösung mitverursacht. Gegenüber einer bloß passiven (subjektiven) Aneignung der (objektiven) Erlösung von seiten der einzelnen Menschen kennt Augustinus auch noch eine aktive Mitwirkung Mariens, insofern sie Glied der Kirche ist. Er schildert die Kirche als lebendigen Heilsorganismus, der vom Hl. Geist durchströmt, das Gnadenleben unsichtbar, in mystischer Wirklichkeit weitergibt. Die Kirche gebiert immerfort geistig die Glieder des Leibes Christi, so wie Maria Christus das Haupt gebar. In dieser Hinsicht ist Maria, die jungfräuliche Mutter, Typus der Mater Ecclesia. An dieser Lebensspendung der Kirche nehmen aber alle Glieder des Leibes Christi teil, auch Maria, insofern sie Glied der Kirche ist. Hinsichtlich dieser geistigen Mutterschaft und Lebensspendung besteht zwischen Maria und den übrigen mit dem Leben Christi erfüllten Gliedern der Kirche kein wesentlicher Unterschied. Maria überragt aber wegen ihrer einzigartigen Stellung an Rang, Heiligkeit und Würde auch in dieser aktiven Zuwendung der Erlösungstat Christi an die Menschen alle anderen Glieder der Kirche. Augustinus betont als seelische Tätigkeit Mariens vor allem ihren Glaubensgehorsam. Über eine besondere Mitwirkung Mariens durch ihre Gegenwart unter dem Kreuz oder auch nur durch besondere Fürbitte hat sich Augustinus nicht geäußert. Von der heutigen entfalteten Mariologie aus gesehen erscheinen seine Erkenntnisse noch begrenzt. Als theologisches Anliegen und zugleich als Kriterium für moderne mariologische Spekulationen behält aber der von ihm hervorgehobene unlösliche Zusammenhang zwischen der heilsmittlerischen Tätigkeit Mariens mit dem Geheimnis und der Aufgabe der Kirche bleibenden Wert.

Von einem nicht alltäglichen Gesichtspunkt aus hat sich A. M. Knoll mit der Inkarnationslehre beschäftigt (Thomismus und Skotismus als Standestheologien. Die soziologische Bedeutung der thomistisch-skotistischen Kontroverse: Cur verbum caro factum?). Als Motiv für die Menschwerdung läßt der Thomismus den einzigen Grund gelten, daß Christus nur um des Seelenheiles der sündig gewordenen Menschheit willen in die Welt kam. Der Skotismus billigt diesen Grund für die tatsächlich notwendig gewordene Erlösungsordnung, hält aber die Menschwerdung an sich schon für die Krönung aller Schöpfung, so daß sie auch ohne Sünde der Menschen eingetreten wäre. Je nachdem das Kommen Christi thomistisch oder skotistisch motiviert wird, ändert sich auch die Stellung Christi zur Welt und damit auch die Wertung der Welt selbst. So sucht Knoll hinter diesen beiden theologischen Schulmeinungen noch nach dem „divergenten Erleben und Gestalten der geoffenbarten Inhalte" in der Gesellschaft, also nach soziologischen Strukturen, die besonders für die eine oder die andere Meinung geöffnet sind. Da den Thomismus nur das eine Motiv der Erlösung der sündig gewordenen Menschheit interessiere, bekunde sich in ihm vor allem das seelsorgerliche Interesse des geistlichen Standes in der Kirche. Die Motivierung des Skotismus hingegen bewertet die Welt so hoch, daß sich Gott hätte bedingungslos in sie hineinverleiben wollen. Diese Aufwertung der Welt kommt in diesem System besonders dem weltlichen Stande zugute; so wird der Skotismus geradezu zur „Berufstheologie" des weltlichen Standes, der Laien in ihren Aufgaben an der Welt. In der Fluchtlinie dieses Aspektes liegen das mit Roger Bacon beginnende naturwissenschaftliche Denken und die Hochschätzung des Individuellen, der schöpferischen Persönlichkeit in der nachfolgenden Zeit.

Während der Theologe sich berufsmäßig der idealen Struktur der Kirche zuwenden kann, ist es dem Historiker aufgegeben, dem Menschlichen — Allzumenschlichen im konkreten Leben der Kirche nachzugehen und zu versuchen, hinter den vordergründig menschlichen Absichten und Meinungen, Parteibildungen und diplomatischen Winkelzügen die sanfte und doch zielsichere Führung durch die Seele der Kirche, den Hl. Geist, zu erahnen. Aus diesem zwiegesichtigen Wirkgefüge der Kirche in der Kenose greift

Roger Aubert eine Episode heraus und schildert mit Hilfe meist unveröffentlichter Dokumente die Funktion und die Bedeutung der sogenannten 3. Partei auf dem Vatikanischen Konzil (Documents concernant le tiers parti au concile du Vatican). Zwischen der Majorität der unentwegten infaillibistes und der Minorität ebenso eingefleischter anti-infaillibistes gab es eine Anzahl meist französischer Erzbischöfe und Bischöfe, die nicht so sehr gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes waren, sondern als inopportunistes auf Vermittlung hinarbeiteten, eine bloße Wiederholung früherer konzilarer Äußerungen oder doch gemäßigte Formulierungen wünschten und die Bedingungen festgelegt wissen wollten, unter denen die Unfehlbarkeit sich auswirkt. Als weitere Aufgabe sahen sie eine versöhnliche Rolle in den politisch-religiösen Fragen an. Ihren verschiedenen persönlichen Einflußnahmen folgten Wellen des Optimismus oder der Niedergeschlagenheit, ihre Neigungen selbst waren geteilt. Schließlich einigte man sich mit vielen anderen in dem Bestreben, um der Autorität der Kirche willen zu einem Ergebnis zu gelangen, dem eine möglichst geringe Zahl von Non placet gegenüberstünde. Als nach einem halben Jahr die endgültige Definition feierlich anerkannt wurde, war sie gegenüber dem anfänglich vorgeschlagenen Text sehr nuanciert. Zu dieser Mäßigung in der Formulierung hatte nicht nur der energische Widerstand der Minorität beigetragen, sondern auch der Wunsch der Majorität, im letzten Augenblick auch die Stimmen der 3. Partei zu gewinnen. So war die Rolle der 3. Partei, so bescheiden und undankbar sie an sich war, nicht unnütz gewesen.

Die letzten drei Beiträge befassen sich mit Einzelgestalten und ihrem je verschiedenen Verhältnis zu Christentum, Katholizismus oder Theologie.

G. Söhngen bietet in einer Universitätsrede zur zweiten Jahrhundertfeier von Goethes Geburtstag 1949 einen „Beitrag zur Frage nach Wesen und Wahrheit des Christentums" mit dem Titel „Die christliche Welt in Goethes Werk". Man würde weder Goethe noch dem Autor gerecht, wollte man die feindifferenzierte und wohlabgewogene Darstellung und Beurteilung des Verhaltens zum Christlichen in den vergröbernden Maßstab einer nur orientierenden Rezension einzwängen. An möglichen Andeutungen sei hervorgehoben, daß sich Goethe selbst das Christsein ebenso entschieden ab- wie zugesprochen hat. Was er festhielt, war letztlich reine Menschlichkeit und religiöse Toleranz, nicht nur im Sinn beleidigender Duldung, sondern als Anerkennung des anderen in wahrer Liberalität. Von einem protestantisch übernommenen Christentum des Wortes und des Glaubens drängte es ihn immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der Tat, wirksame Liebe und Weltfrömmigkeit. Dogmatisch gesehen vollzieht sich für ihn alles Christliche im Reinmenschlichen. Auch das erlösende Ewigweibliche, das er in Einheit des verklärten Gretchens und der himmlischen Mutter darstellt, verbleibt innerhalb dieser Grenzen. Was Goethe „himmlisch" und „ewig" nennt, wird von Reinmenschlichen her, aus der allgemeinen Offenbarung in der Stimme der eigenen Menschenbrust vernommen. Wichtig für sein Leben wie für seine Bewertung des „Christlichen" war stets die persönlich-lebendige Begegnung mit gestalteter und gelebter Christlichkeit seiner Mitmenschen. „Im Anfang war die Tat" und die Begegnung mit ihr. Es wurde eine Grundansicht Goethes, daß immer die einzelnen Frommen und Stillen im Land das durch die Tat schlicht leben, was die Kirchen durch das Wort des Glaubens predigen, aber durch den Streit um das rechte Wort des Glaubens auch wieder unkenntlich machen. Besonders wertvoll für die Deutung Goethescher Gestalten erweist sich der von Söhngen herausgeschälte bipolare Grundtrieb Goethescher Religion, die Spiegelung. Von oben nach unten gesehen spiegelt sich das Göttliche, Himmlische, Ewige im Irdischen, Menschlichen, Geschichtlichen oder auch Christliches im Nichtchristlichen, etwa im Vorchristlichen (Iphigenie). Freilich spiegelt sich im christlich Benannten wiederum so im Reinmenschlichen, daß nur das Menschliche bleibt und über theologisch Christliches keine Aussage gemacht wird. Von unten nach oben spiegelt sich Menschlich-Christliches im Christlich-Himmlischen. Aber auch hier dienen christliche Vorstellungen und Namen nur dazu, um innermenschliche Sachverhalte zu verdeutlichen, um das Unzulängliche als Ereignis darzustellen. So lassen sich von verschiedener Sicht her die Grenzen Goethescher Christlichkeit nicht übersehen, ja, die Grenze verläuft mitten durch sein eigentliches Anliegen, das Gesinnungs- und Tatchristentum hindurch, insofern die allgemeine Idee der Würde und Pflicht edler Menschlichkeit es an sich noch nicht ermöglicht, die konkreten Wege zu finden, welche christlicher Gesinnung und Tat in unserer heutigen Zeit- und Weltlage als drängende Aufgabe gestellt sind.

Marcel Reding schildert „Nietzsches Verhältnis zu Religion, Christentum und Katholizismus in der Leipziger und ersten Baseler Zeit (1866—1871). Einleitend legt er die Wurzeln für Nietzsches Stellungnahme bloß: Gründe für die antireligiöse Haltung vor dieser Zeit in psychologischer, metaphysischer, religions-

philosophischer, historisch-kritischer und weltbildlicher Hinsicht, sodann Anschluß und Kritik an Schopenhauer. Eine Erkenntnis des Metaphysischen-Übersinnlichen gibt es nicht, auch keine eigene religiöse Erkenntnis neben der wissenschaftlichen. All unser Vorstellen ergreift nicht das Sein, wie es an sich ist, sondern wie es unserer menschlichen Organisation entspricht. Somit sind unsere religiösen Vorstellungen Wahnvorstellungen. Religion ist Vorstufe zur Kunst wie die Kunst selbst die Vorstufe zur Wissenschaft ist. Die Stufe der Religion scheint Nietzsche überwunden, deshalb soll sich Religion in Kunst auflösen. Gegen das Christentum selbst spricht noch, daß es eine asketische und damit widernatürliche Religion ist und als Religion des Mitleids auch notwendig kulturfeindlich sein müsse. Der christliche Sündenbegriff erscheint gegenüber dem antik prometheischen würdelos. Ein abschließendes Urteil über Nietzsches Verhältnis zur Religion und Christentum läßt sich in dem abgegrenzten Zeitraum nicht fällen. Über den Katholizismus liegen nur wenige explizite Aussagen vor. Als Folgerung ergibt sich, daß Nietzsche die natürliche Theologie, die Apologetik, den Anspruch auf Historizität und Wahrheit, wie sie besonders im Katholizismus vertreten werden, als Verfall der Religion hinstellt. Hatte die Erkenntnis, daß alle Wissenschaft, wenn sie bis zu ihren Grenzen vorgeht, notwendig über sich selbst hinausweist, Pascal zum Christentum und Jaspers zum philosophischen Glauben führt, so gelangte Nietzsche, da die Wahrheitsfrage für ihn keinen Sinn mehr hatte, nur in den Bereich der Kunst, die allein noch einen ernsthaften Anspruch auf die Lebensführung erheben könne.

Abschließend läßt P. Hugo Lang einem angesehenen Theologen aus dem Benediktinerorden, P. Odilo Rottmanner, der den jungen Karl Adam mit besonderem Wohlgefallen in das patristische Studium eintreten sah, die längst fällige Würdigung zuteil werden (P. Odilo Rotttmanner O.S.B. in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts). Nach einer kurzen Biographie, welche Abstammung, Ordensleben und Priestertum schildert, rühmt er seine besonderen Verdienste für den mustergültigen Aufbau der ehemaligen Bibliothek von St. Bonifaz und sein umfassendes historisch-patristisches und bibliographisches Wissen. Seine Ideale lassen sich aus seiner eigenen Wertschätzung für Mabillon und Muratori ablesen: „unbestechliche Wahrheitsliebe, Schärfe des historisch-kritischen Sinnes, Tiefe der theologischen Bildung und — was noch höher steht — ungeheuchelte Bescheidenheit, erleuchtete Frömmigkeit und echte christliche Menschenliebe". Von besonderem Reiz sind die vielen Zitate aus seinem ausgedehnten Briefwechsel. Sie geben überraschende Aufschlüsse über die Theologie zwischen 1870—1907, die Zeit um Döllinger, den Kulturkampf, den Modernismus und den Reformkatholizismus. Wie in einem Dokumentarfilm leuchten die rasch wechselnden Bilder auf. Es fallen Lichter und Schatten auf Döllinger, Schell, Loisy, Frohschammer, Haneberg, Senestrey, Ehrhard, F. X. Kraus, Keppler, Korum und andere markante Gestalten dieser Epoche. Anklagen wegen „pluria et gravia in materia fidei", die gegen ihn selbst nach Rom gelangten, erwiesen sich als unbegründet, zeigen aber, welchen Verdächtigungen aufrechte Männer der historisch exakten Richtung — und darin war er unbestrittener Meister — damals ausgesetzt waren.

So verschieden die einzelnen Artikel durch die vom jeweiligen Stoff her bedingte Methode sein mögen, so gereicht jeder in seinem wissenschaftlichen Gehalt sowohl dem Verfasser als auch dem Herrn Jubilar zur Ehre. Ein Verzeichnis der Schriften von Karl Adam über 17 Buchveröffentlichungen und 29 Aufsätze rundet das bedeutsame Werk ab und krönt es zugleich, indem es für sich selbst sprechen läßt, was die theologische Welt und die gelebte Theologie in Kirche und Herzen diesem Meister der Forschung, der Lehre und der sprachlichen Darstellungskraft verdanken.

Dillingen a. D. Lais

Schürmann, Heinz, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20.* II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38 (Neutest. Abhandlungen, hrg. von M. Meinertz, XX. Band, 4. Heft). Münster/Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. XIV u. 153 S. DM 10.80.

Der Verfasser setzt hier seine quellenkritischen Untersuchungen über den lukanischen Abendmahlsbericht fort. Wenn er in dem vor zwei Jahren erschienenen ersten Teil Lk 22, 15—18 behandelt hatte, so kommt er jetzt zum eigentlichen Eucharistie-Einsetzungsbericht und vergleicht diesen mit derselben minütiösen Methode, die wir schon aus dem ersten Teil seines Werkes kennen, mit dem das Mk und Paulus (1 Kor 11, 23 bis 25). Die Zugehörigkeit von Lk 22, 19b—20 zum ursprünglichen Lk-Text hatte er schon in Biblica 1951 eingehend begründet und braucht deshalb auf dieses alte Problem hier nicht mehr einzugehen. Die Beweisführung ist streng logisch aufgebaut. Schritt für Schritt sucht der Vf. festen Boden zu gewinnen. Freilich liegt es in der Art des Problems,

daß er trotz allen Scharfsinns sich weithin mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit für seine Thesen begnügen muß. Ich möchte aber sogleich zum Lob seiner Methode feststellen, daß sich ihm nicht unter der Hand Wahrscheinlichkeiten in Gewißheiten verwandeln. Er kommt wider eigene Erwartung, wie er im Vorwort eigens bemerkt, zu dem der vorherrschenden Anschauung, die bei Mk (neben dem Mt ohne eigene Bedeutung ist) den wenigstens relativ ältesten Text des Einsetzungsberichtes sieht, diametral entgegengesetzten Ergebnis. Der Text des Lk ist nicht nur nicht nach dem des Paulus interpoliert, er ist von diesem überhaupt unabhängig und geht mit ihm zusammen auf eine ältere schriftliche Vorlage zurück, die auch von Mk unabhängig ist. Lk hat ferner den Text dieser Quelle im ganzen getreuer bewahrt als Paulus, dessen Text lediglich ein Auszug aus diesem Bericht ist. Aber nicht nur dies. Dieser von Lk im ganzen getreu überlieferte Bericht behauptet in den meisten Zügen die Priorität auch gegenüber Mk, ist also der überhaupt älteste Einsetzungsbericht, den wir besitzen. Auch geringfügige Einflüsse des Mk auf den Text des Lk sind nicht sicher nachzuweisen, werden aber für Lk 22, 19 b als nicht ganz unmöglich erklärt, und V. 20 b „hat Lk vielleicht aus Mk übernommen" (S. 132). Die Beweisführung ist auch in diesem Teil wieder mit nicht zu überbietender Genauigkeit, die keinen noch so nebensächlichen Zug ignoriert, unter vollständiger kritischer Verwertung der neueren und neuesten Literatur durchgeführt und stellt an die Aufmerksamkeit des Lesers keine geringen Anforderungen. Immer wieder stellt der Vf. die für und gegen eine bestimmte Deutung des Textbefundes sprechenden Gründe einander gegenüber und wägt ihr Gewicht sorgfältig ab. Ich muß gestehen, daß es mir nicht gelungen ist, mich in allen Einzelheiten von den Gründen des Vf. überzeugen zu lassen. So fällt es mir auch jetzt noch schwer zu glauben, daß ὑπὲρ πολλῶν bei Mk sekundär ist gegenüber ὑπὲρ ὑμῶν bei Lk-Paulus und erst aus dem Einfluß von Is 53, 10 auf das Denken der Urgemeinde zu erklären ist. Von der „Summe von Gründen" (S. 95), die der Vf. zugunsten der größeren Ursprünglichkeit des Lukas-Paulus-Textes ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου gegenüber Mk τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης anführt, macht auf mich den stärksten Eindruck der unter 3 ὃ) ausgeführte (S. 101 ff.), ohne mich aber an meiner bisherigen gegensätzlichen Ansicht vollends irre zu machen. Und kann man nicht mit ähnlichem Recht wie der Vf. bezüglich der Differenz zwischen ὑπὲρ πολλῶν und ὑπὲρ ὑμῶν auch für ἡ καινὴ διαθήκη statt Mk τῆς διαθήκης später theologische Reflexion als wenigstens möglich geltend machen? Mit besonderer Entschiedenheit weist der Vf. (S. 145 ff.) die heute herrschende These zurück, die ntl Abendmahlsberichte würden ihre Herkunft aus liturgischer Überlieferung verraten. Auch wenn man zugibt, daß der lukanische Abendmahlsbericht „nicht der mündlichen, speziell der liturgischen Tradition entnommen, sondern als Bestandteil einer schriftlichen Vorlage auf ihn gekommen ist", wird man davon absehen können, daß die ntl Abendmahlsberichte ihren „Sitz im Leben" in der Feier des Herrenmahles haben. Von da kann auch die schriftliche Quelle des lukanischen Berichts, um deren Nachweis sich der Vf. bemüht, nicht unabhängig sein. Abschließend möchte ich bemerken, und darin dürfte ich auch mit dem Vf. einig sein, daß sich abschließende und unanfechtbare Antworten auf die vielen Einzelfragen, die gerade mit dem Thema dieses ungewöhnlich gelehrten und scharfsinnigen Buches zusammenhängen, wohl überhaupt nicht gewinnen lassen werden. Das Verdienst des Vf. sehe ich vor allem darin, daß er die Bedeutung des Lk-Berichts als einer Quelle von eigenem Wert neben Mk ein für allemal sichergestellt hat, auch dann, wenn seine These, daß der Lk-Text dem „Urbericht" bei weitem am nächsten steht, sich nicht durchsetzen wird. Die künftige Forschung wird es sich nicht leisten können, sein Buch zu ignorieren. Dem noch ausstehenden 3. Teil sehe ich mit lebhaftem Interesse entgegen.

München J. Schmid